67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 20 16 MAI 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

ASPECTS DU CULTE DU SACRE-CŒUR

Q. — A propos de la récente encyclique sur le Sacré-Cœur, dont l'*Ami* (28 février 1957) a montré l'importance, deux éclaircissements me sembleraient encore souhaitables.

1° Est-il exact que le Saint-Père, comme je l'entends dire, institue un genre nouveau de preuve scripturaire concernant le Sacré-Cœur, en renonçant à utiliser les passages de l'Ancien Testament où se trouve le mot « *cœur* » ?

2° Ce que le Pape nous dit du « triple amour » du Cœur de Jésus ne coïncide-t-il pas avec ce qu'enseigne saint Jean Eudes qui a usé de la même expression ?

R. — I. Il est incontestable que l'encyclique *Haurietis aquas*, tout entière consacrée à l'étude des fondements du culte du Sacré-Cœur, comporte une enquête scripturaire dont l'importance ne peut échapper à personne. Peut-on parler, à ce sujet, d'un genre nouveau de preuve scripturaire ou tout au moins d'une nouvelle façon d'utiliser la sainte Ecriture ? Nous serions assez tenté de le croire. Voici pourquoi.

1. — A vrai dire, le souci de fonder la légitimité du culte du Sacré-Cœur sur des textes de la sainte Ecriture, directement en rapport avec cette dévotion, ne semble pas avoir beaucoup préoccupé les théologiens jusqu'ici. Dans les traités de théologie, on prouve cette légitimité en faisant appel d'abord aux documents ecclésiastiques, dont, en premier lieu, la condamnation par Pie VI en 1794, des propositions 62e et 63e du concile de Pistoie, dans la bulle *Auctorem fidei* (Denz.-Bann., 1562 et 1563). On fait appel aussi à la liturgie du Sacré-Cœur et enfin, et surtout, à la « raison théologique ». Mais on n'éprouve pas le besoin, ordinairement, de recourir à un argument scripturaire proprement dit. Pourquoi ?

Il y a à cela une première raison, qui paraît s'imposer d'elle-même. C'est que la légitimité du culte du Sacré-Cœur se présente seulement comme une application à un cas particulier d'une vérité plus générale. Celle-ci a déjà été l'objet de toute l'attention des théologiens : il s'agit de l'adoration de l'humanité du Christ, incluse dans l'adoration unique du Christ. Il y a, en Jésus, deux natures unies hypostatiquement à la personne du Verbe. Or, c'est la personne qu'on adore, par conséquent tout ce à quoi elle s'étend, dans le Christ, est adorable de la même adoration ; du même coup, toute l'humanité du Sauveur est adorable. Pour prouver cette vérité, les théologiens n'ont pas manqué d'en rechercher les fondements dans la sainte Ecriture et n'ont pas eu de peine à en trouver de nombreux dans le Nouveau Testament.

Mais, en ce qui concerne le Sacré-Cœur, le point sur lequel ont porté les efforts des théologiens a été de montrer pourquoi le cœur de chair du Seigneur pouvait et devait être l'objet d'une adoration spéciale. L'Eglise, en effet, ne permet pas indistinctement le culte spécial de n'importe quelle partie de l'humanité de Jésus. Elle ne l'autorise que si cette partie du corps du Christ entretient un rapport particulier avec la personne du Verbe incarné et rédempteur, puisque finalement c'est à la personne que s'adressent nos adorations. C'est le cas, par exemple, du Précieux-Sang ou des Saintes Plaies. Dans le cas du Sacré-Cœur, ce qui a préoccupé les théologiens a été de mettre en évidence le rapport du cœur, organe physique, avec la personne du Christ, et cela grâce à la liaison naturelle et symbolique du cœur humain avec la vie affective et spécialement la vie d'amour de l'individu. Dès lors, c'est surtout à délimiter soigneusement l'objet de ce culte que les théologiens se sont employés : le cœur de chair, symbole (ou organe ?) de l'amour créé (ou incréé ?) du Christ envers les hommes (ou envers son Père ?), connotant (ou incluant immédiatement ?) la personne du Verbe incarné. L'article du P. Jean Galot, s. j., paru dans la *Nouvelle Revue théologique*, quelques mois avant la publication de l'Encyclique, en novembre 1955 (p. 924 et s.), sous le titre : « *L'objet de la dévotion au Sacré-Cœur* », est, à cet égard, particulièrement suggestif des préoccupations des théologiens.

Cependant, certains d'entre eux ont tout de même été amenés à s'interroger sur l'Ecriture sainte, à propos du Sacré-Cœur. Ils l'ont fait spécialement en deux occasions. D'abord, quand il s'agissait de savoir le sens du mot « cœur », certains se sont contentés d'une analyse de sa signification dans la littérature profane ou simplement dans le langage courant [1]. D'autres ont préféré faire une analyse scripturaire du sens du mot « cœur » [2]. Mais ils

[1] Voir par exemple : J. Bainvel, *D.T.C.*, tome III, col. 271-273. P. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, Beauchesne, 1926, p. 246, note 1 ; *Le Sacré-Cœur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, p. 110.

[2] Voir par exemple : B. Leeming, s. j., *Adnotationes de Verbo incarnato*, Roma, 1934, p. 261-262 ; Guillaumont, dans *Le Cœur*, Desclée de Brouwer, 1950, p. 41-51.

ont eu la désagréable surprise de découvrir que le sens de ce mot avait évolué et qu'il ne comportait pas, comme aujourd'hui, une référence universellement reconnue aux affections sensibles de l'homme. Ils se sont aperçu, en effet, « que le cœur est une réalité biblique très riche de sens : il est le principe de la vie sensible, intellectuelle et morale de l'homme ; tous les actes des facultés de l'âme sont référés au cœur comme à leur source. *Parmi ces actes, l'amour n'a nullement une place de choix* » [3].

Ensuite, quand ils étudiaient le développement historique de la dévotion au Sacré-Cœur, certains théologiens ont recherché les passages de l'A. T. et du N. T. où se trouve mentionné le mot « cœur », passages susceptibles d'être appliqués au Cœur de Jésus prophétiquement ou immédiatement, et qui auraient pu servir à amorcer un début de culte au Sacré-Cœur, dès les premiers siècles de l'Eglise [4]. Mais cet inventaire s'est révélé décevant : « Ces passages, dit le P. Bainvel, mettaient les fidèles tout près, si je puis dire, du trésor caché. Mais rien ne montre qu'ils l'aient soupçonné. » Il ne semble pas, en effet, que la sainte Ecriture ait voulu mettre en relief d'une façon particulière le Cœur du Seigneur pour représenter son amour. Ce silence de la sainte Ecriture explique sans doute qu'il ait fallu attendre le XII^e siècle pour voir apparaître le début d'une dévotion indiscutable au Cœur de Jésus. « On n'a pas jusqu'à présent, que je sache, dit le Père Bainvel (*loc. cit.*), relevé un témoignage précis, dans les dix ou onze premiers siècles du christianisme, du symbolisme du cœur de chair appliqué au Cœur de Jésus, ni de la blessure du côté expliquée comme emblème de la blessure d'amour. »

Ces remarques désabusées semblent fournir une seconde et péremptoire explication du silence des théologiens sur les fondements scripturaires de la dévotion au Cœur de Jésus. En effet, si les théologiens n'invoquent pas la sainte Ecriture pour prouver la légitimité du culte du Sacré-Cœur, c'est que ce culte, tel que nous le connaissons aujourd'hui, présentant le Cœur du Christ comme emblème de son amour, n'est nulle part clairement indiqué dans la sainte Ecriture et pas davantage chez les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles.

2. — Comment se fait-il alors que l'encyclique *Haurietis aquas* non seulement exhorte les pasteurs et les fidèles à étudier les fondements du culte du Sacré-Cœur dans la sainte Ecriture, mais affirme à plusieurs reprises l'enracinement scripturaire de ce culte, le détaille longuement, en utilisant abondamment l'Ancien et le Nouveau Testament ? Voici comment s'exprime le Pape : [5]

N° 10. Nous désirons vous inviter par cette encyclique, vous Vénérables Frères et tous les enfants bien-aimés de l'Eglise, à considérer avec une nouvelle attention les principes issus de la Bible, de la tradition patristique et de l'enseignement des théologiens, sur lesquels le culte du Sacré-Cœur de Jésus se fonde.

11... Si seulement on éclaire les principaux éléments qui fondent cette dévotion excellente à la lumière des Saintes Ecritures et de la Tradition, les chrétiens pourront plus facilement, nous le pensons, « puiser de l'eau avec joie aux sources du Sauveur » (*Is.*, XII, 3).

55... De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, V. F., il ressort clairement que les fidèles doivent chercher les fondements du culte du Sacré-Cœur dans l'Ecriture, la Tradition et la Liturgie, comme à leur source claire et profonde.

64... Nous engageons tous nos fils dans le Christ à adopter avec ferveur cette forme de dévotion... il s'agit, comme nous l'avons dit, d'un culte qui depuis longtemps existe dans l'Eglise et qui se fonde solidement sur les Evangiles eux-mêmes...

Le Sainte-Père s'inscrirait-il donc en faux contre les conclusions des théologiens ? Nous verrons qu'il n'en est rien, mais simplement il semble inaugurer une façon toute nouvelle de consulter la sainte Ecriture à propos du Cœur de Jésus.

Il ne cherche absolument pas dans la Bible les significations du mot « cœur » ; il n'y cherche pas davantage des indices du culte du Sacré-Cœur tel que nous le connaissons aujourd'hui, c'est-à-dire du Cœur de Jésus présenté comme symbole ou expression de son amour. Il y cherche seulement des preuves de l'amour de Dieu. Il est entendu une fois pour toutes, semble penser le Pape, que le culte du Sacré-Cœur est le culte de l'amour de Dieu pour nous, surtout de l'amour manifesté par l'humanité du Christ rédempteur. Rien de plus juste, dès lors, pour fonder ce culte dans la sainte Ecriture que d' « expliquer les pages de l'Ancien et du Nouveau Testament où est révélée et exposée l'infinie charité de Dieu envers le genre humain » (n° 11).

En somme, si l'on voulait caractériser d'une façon commode cette méthode, nous dirions que le Saint-Père distingue soigneusement le fond et la forme du culte du Sacré-Cœur. Le fond (il dit lui-même quelque part : « la raison principale de cette dévotion » (n° 13), c'est l'amour de Dieu, manifesté surtout par le Verbe incarné et rédempteur ; la forme, c'est le fait de prendre le Cœur de Jésus comme symbole de cet amour divin extrêmement riche. Le fond seul doit être recherché dans l'Ecriture sainte et doit être étayé sur elle. Mais il n'en est rien pour la forme de ce culte.

3. — En effet, de cette forme (de cette symbolisation de l'amour par le Cœur de Jésus), le Pape dit à plusieurs reprises clairement qu'il n'est absolument pas question d'aller la rechercher dans l'Ecriture et pas non plus dans les écrits des Pères. Il se rencontre donc pleinement ici avec les théologiens et l'affirme avec une belle franchise :

13. Il est indubitable que, dans les Saints Livres, on ne trouvera pas de mention certaine d'un culte spécial de vénération et d'amour rendu au Cœur physique du Verbe incarné, en tant que symbole de son ardente charité. Mais ce fait, si on doit le reconnaître ouvertement, ne peut nous étonner...

Et, après avoir exposé sa preuve scripturaire et patristique, il ajoute :

26. Il faut remarquer toutefois que ces extraits des Ecritures et des Pères, comme bien d'autres équivalents

[3] J. Hanimann, eudiste, dans *Le Cœur du Seigneur*, Paris, La Colombe, 1955, p. 87 (c'est nous qui soulignons).

[4] Par exemple : J. Bainvel, *D.T.C.*, *op. cit.*, col. 303-305 ; *La dévotion au Sacré-Cœur*, 5e éd., Paris, Beauchesne, 1919, p. 200 et s.

[5] Nous citons l'encyclique *Haurietis aquas* dans la traduction de la *Nouvelle Revue théologique*, juin 1956, p. 638-649, et juillet-août 1956, p. 734-748 ; mais nous nous servons des numéros de référence de la *Documentation catholique*, 10 juin 1956, col. 702-742.

que nous n'avons pas cités, bien qu'ils prouvent sans conteste que Jésus-Christ a éprouvé des passions et des sentiments et donc a assumé la nature humaine pour opérer notre salut éternel, ne rapportent cependant pas ces sentiments à son cœur physique de façon à signifier que ce cœur soit le symbole de son amour infini.

Le Saint-Père reconnaît en outre que l'emploi du Cœur du Christ comme image de l'amour de Dieu est né progressivement dans l'Eglise au cours des âges : « 50. Il faut cependant reconnaître que c'est peu à peu et progressivement que ce même Cœur est devenu l'objet d'un culte particulier en tant qu'image de l'amour humain et divin du Verbe incarné ». Et le premier personnage cité par l'encyclique comme « précurseur de cette forme de piété » est S. Bonaventure († 1274).

Quant à savoir ce que le Souverain Pontife pense de la légitimité de cette symbolisation, il est facile de se rendre compte qu'il la reconnaît parfaitement fondée et sur la théologie et sur l'expérience commune. La théologie nous apprend, en effet, que le Cœur du Sauveur « 12... étant une partie très noble de sa nature humaine, est uni hypostatiquement à la personne du Verbe de Dieu. Il mérite par conséquent le même culte d'adoration dont l'Eglise honore la personne même du Fils de Dieu incarné. Il s'agit là d'une vérité de foi catholique ». En outre, se conformant à l'estimation et à l'expérience commune, le Pape n'hésite pas à écrire : « Son Cœur, plus que tout autre membre de son corps, est l'indice naturel ou le symbole de son immense charité pour le genre humain ». En d'autres endroits, le Saint-Père souligne que le cœur de Jésus est comme le nôtre : « 22... On ne peut douter non plus que le Christ ait eu un cœur physique semblable au nôtre... le Cœur de Jésus-Christ, uni hypostatiquement à la personne du Verbe, devait sans aucun doute palpiter d'amour comme de toute autre affection sensible... » Ailleurs le Pape montre que : « 26... le visage de notre adorable Sauveur fut vraiment... le miroir fidèle des sentiments qui, en remuant son âme de diverses manières, atteignaient, comme des ondes qui refluent, son Cœur très saint et le mettaient en branle. » Tels sont, semble-t-il, les motifs qui paraissent légitimer aux yeux du Souverain Pontife, le symbolisme du Cœur de Jésus, ce que nous avons appelé la forme de ce culte. On voit qu'en aucun cas il n'est fait appel ici à la sainte Ecriture.

4. — Le fond de cette dévotion, avons-nous dit, c'est l'amour de Dieu manifesté aux hommes. Et précisément, c'est l'expression de cet amour que le Pape analyse longuement en se servant de la sainte Ecriture. On s'est étonné que le Pape aille chercher des preuves de la dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ancien Testament [6]. Il n'y a là rien que de très naturel, quand on a compris la méthode employée. Il ne s'agit pas, répétons-le, d'aller chercher dans la Bible des preuves concernant l'aptitude du cœur à être employé comme emblème de l'amour, ni *a fortiori* une mention explicite ou implicite du culte du Sacré-Cœur. Il s'agit seulement de rappeler que, depuis toujours, la sainte Ecriture nous présente notre Dieu comme un Dieu d'amour. C'est ce qu'a montré magistralement M. A. Michel, en utilisant l'ouvrage de van Imschoot (*Ami, loc. cit.*). Sans doute, c'est le Christ qui a le plus et le mieux manifesté cette « charité infiniment ardente de Dieu », mais l'Ancien Testament nous donne des preuves de cet amour tendre et miséricordieux. Il faut savoir gré à Pie XII de les avoir évoquées. Rappelons-les : le pacte entre Dieu et son peuple est un pacte d'amour (*Ex.*, XXXIV, 27; *Dt.*, VI, 14). Moïse, les prophètes et le Cantique comparent les liens d'amour entre Dieu et son peuple, à la sollicitude de l'aigle qui appelle au vol ses petits (*Dt.*, XXXII, 11), à l'amour du père qui apprend à marcher à son fils (*Osée*, XI, 1), à l'affection de la nourrice qui n'abandonne pas ses enfants (*Is.*, XLIX, 14) ou à la tendresse du fiancé pour sa fiancée (*Cant.*, II, 2 et sv.). Mais, d'une façon plus précise, le Pape souligne que l'A. T. annonce l'incarnation rédemptrice du Christ « ce prodige merveilleux qui serait l'effet de l'éternel amour miséricordieux de Dieu » et c'est le texte fameux de *Jérémie*, XXXI, 3 et sv. (qui constitue la 3^e leçon de l'office actuel du Sacré-Cœur), que le Saint-Père cite : « D'un amour éternel, je t'ai aimé... »

Mais ce sont surtout les livres du N. T. et spécialement l'Evangile qui, selon le Pape, nous révèlent toute la profondeur de l'amour de Dieu à notre égard. Au lieu de recourir ici à une énumération de textes, l'encyclique préfère recueillir les conclusions de l'enseignement du Nouveau Testament. Deux considérations surtout font apparaître la nature de l'amour de Dieu. D'une part, la nouvelle Alliance est, beaucoup plus que l'ancienne, fondée sur l'amitié et tend à nous enraciner et à nous fonder dans l'amour (*Eph.*, III, 17). D'autre part, le mystère de la Rédemption est un mystère d'amour : amour du Christ pour son Père qui procure à celui-ci une satisfaction surabondante pour le déshonneur que lui ont causé nos péchés et aussi amour de la Trinité et du Rédempteur pour tous les hommes : amour de justice, d'une part, et amour de miséricorde, de l'autre.

Il faut noter toutefois, avec l'apparition du Verbe incarné, le caractère de l'amour que Dieu nous manifeste. Il ne s'agit plus seulement, comme dans l'A. T., d'un amour spirituel : il s'agit ici d'un amour humain. Le Christ en effet, nous disent les écrit du N. T., a une nature humaine en tout semblable à la nôtre : il a donc un cœur de chair, capable de palpiter d'un amour sensible, parfaitement harmonisé avec la charité qui anime sa volonté d'homme et avec l'amour infini qu'il partage, comme Verbe, avec le Père et le Saint-Esprit.

Après avoir fait une étude patristique et théologique du Sacré-Cœur, le Souverain Pontife revient longuement au Nouveau Testament, pour contempler et méditer les actes et les dons du Cœur de Jésus. En rappelant les principaux épisodes de la vie du Seigneur, le Pape montre que c'est l'amour qui explique tous les autres sentiments du Christ, ses actes et ses paroles, ainsi que les dons les plus précieux qu'il a faits à l'humanité. Cette méditation, à la fois théologique et spirituelle, des

[6] « Aller chercher le culte du S. C. dans l'Ancien Testament, c'est y aller un peu fort » (cité dans l'*Ami* du 29-2-1957, p. 133).

écrits du Nouveau Testament est un véritable chef-d'œuvre (nos 30 à 47).

En conclusion, on voit en quoi est nouvelle la façon dont le Pape interroge la sainte Ecriture, à propos du Sacré-Cœur. Le Souverain Pontife y recherche exclusivement des expressions de l'amour de Dieu et du Rédempteur. Est-ce à dire qu'il exclut systématiquement les textes où se trouve le mot « cœur » ? Non. Ce mot se trouve, par exemple, dans le texte de Jérémie (XXX, 33) cité par l'encyclique (n° 17) : « Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai dans leur cœur... » De même, le Saint-Père médite longuement (n° 39), en évoquant le texte de Jean (XIX, 34) sur la blessure du côté, d'où est née l'Eglise et dont l'eau et le sang qui en sont sortis représentent les sacrements. Mais, de ces passages, pas plus que des autres, le Pape ne tire une preuve quelconque de la légitimité de la symbolisation de l'amour de Dieu par le Cœur de Jésus : il n'y voit qu'une chose, la révélation à l'humanité de l'amour de Dieu et du Christ.

* *

II. — Nous sommes particulièrement heureux d'avoir à répondre à la deuxième partie de la question posée. Nous avions nous-même, dans un article de la revue *Notre Vie* [7], traité de la frappante identité de perspectives entre l'encyclique *Haurietis aquas* et l'enseignement de S. Jean Eudes [8]

Nous signalions leur commune tendance à rechercher dans la sainte Ecriture des textes qui indiquent surtout l'amour de Dieu ou du Christ et nous avons eu la joie de constater que beaucoup de textes cités par l'encyclique avaient été exploités par le Saint dans son œuvre liturgique sur le Cœur de Jésus. Nous avions mentionné la correspondance parfaite entre le « triple amour » de Pie XII et les « trois cœurs qui ne sont pourtant qu'un seul Cœur » de S. Jean Eudes, correspondance sur laquelle on nous demande de revenir ici. Nous avions noté la même attention accordée de part et d'autre aux dons faits aux hommes par le Cœur du Rédempteur, le même accent de louange, la même orientation théocentrique et lyrique du culte du Sacré-Cœur, avec l'idée de réparation nettement signalée, mais à sa place : après l'adoration, la reconnaissance et l'imitation. Enfin, nous constations que le Pape reconnaît au culte du Sacré-Cœur, le même but pratique que saint Jean Eudes : celui d'être une école d'amour de Dieu et du prochain. Nous pouvions résumer ainsi notre pensée : « Vraiment, l'enseignement de celui que saint Pie X a appelé *le Docteur du culte liturgique du Sacré-Cœur* est bien l'authentique enseignement de l'Eglise, sans restriction, ni retouche à lui faire en plus ou en moins. »

Venons-en à notre sujet. Remarquons tout d'abord que, contrairement à ce que pense notre correspondant, saint Jean Eudes n'emploie pas l'expression « le triple amour » du Cœur de Jésus, mais use du terme « les trois cœurs de Jésus qui ne sont qu'un seul Cœur ». Cette petite remarque de vocabulaire faite, nous voudrions dire que ces deux expressions, très voisines dans la forme, dénotent une correspondance surprenante, en ce qui concerne la conception de l'objet plénier de la dévotion au Cœur de Jésus, entre la pensée de Pie XII et celle de saint Jean Eudes, à presque trois siècles de distance.

1. — Tout d'abord étudions l'enseignement du Pape. M. A. Michel a noté d'une façon remarquable, dans l'*Ami* du 28 févr. 1957 (p. 137), la clarté et l'ampleur avec lesquelles l'encyclique définit l'objet du culte du Sacré-Cœur et comment, grâce à elle, « toute controverse est donc dirimée ». Nous savons maintenant que « le Cœur du Verbe Incarné est regardé à juste titre comme la manifestation principale et le symbole de ce triple amour que le Divin Rédempteur ne cesse de porter au Père éternel et à tous les hommes » (n° 27).

Remarquons, en premier lieu, la destination de cet amour : d'abord le Père éternel (ou encore : « son Père céleste », cf. nos 21 et 28), puis les hommes. Ce n'est donc pas seulement « Ce Cœur qui a tant aimé les hommes » que nous sommes conviés à honorer, mais le « mystère d'amour envers son Père céleste par lequel le Christ lui offre le sacrifice de la Croix » (n° 20). On notera ces perspectives singulièrement élargies dans le sens théocentrique, qui est celui de la logique du culte lui-même !

Ensuite, cet amour est triple. Il est, premièrement, divin, et, à ce titre, il est commun aux trois personnes divines, n'étant « rien d'autre... que cet amour que le Père Céleste lui aussi et l'Esprit Saint portent aux pécheurs ; car, comme l'enseigne le Docteur Angélique, la charité de l'Auguste Trinité est le principe de la Rédemption de l'homme, en tant que cette charité débordant dans la volonté humaine de Jésus-Christ et dans son Cœur adorable, l'a amené, dans le même amour, à répandre son sang pour nous racheter de l'esclavage du péché » (S. Th., IIIa, q. 48, a. 5), n° 46.

Cet amour, deuxièmement, est humain. Mais, en tant qu'humain, il faut le considérer à un double point de vue : d'abord au point de vue surnaturel. Il s'agit ici de tout l' « intérieur » de Jésus, comme on disait au XVIIe siècle, régi par la charité infuse. Le Pape désigne, en effet, cet amour sous le nom d' « amour spirituel infus » (n° 58) ; ailleurs il dit : « cette charité brûlante qui, infuse en son âme, enrichit la volonté humaine du Christ et dont

[7] *Notre Vie*, revue eudiste de spiritualité et d'information, 1, rue Jean-Dolent, Paris-14e ; sept.-oct. 1956, p. 137-142.

[8] L'enseignement de saint Jean Eudes sur le Sacré-Cœur de Jésus doit être recherché dans : 1° Les *Litanies en l'honneur du Très adorable Cœur de Jésus* (1668). 2° La *lettre au prêtres de la Congrégation de Jésus et Marie sur l'établissement de la fête du divin Cœur de Jésus* (29 juillet 1672). 3° *L'office et la messe en la solennité du Cœur adorable de Jésus, avec octave, le 20 octobre* (1672). 4° Le livre XII du *Cœur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu*, intitulé *Du divin Cœur de Jésus* (in-4 publié en 1681, après la mort de l'auteur).

Ces différents textes se trouvent dans les *Œuvres complètes*, de saint Jean Eudes, Vannes, Lafolye, 1905-1911, 12 vol. in-8 (dépôt : Procure des Eudistes, 1, rue Jean-Dolent, Paris-14e), aux endroits suivants (en chiffre romain, le n° du vol.) : III, p. 243 ; X, p. 459 ; XI, p. 466 ; VIII, p. 206. Ils se trouvent également dans les *Œuvres choisies* de saint Jean Eudes, Paris, Lethielleux, 1931-1937, au vol. VIII, *Œuvres diverses sur le Cœur de Jésus*, et vol. II, *Méditations sur divers sujets*, p. 289-448.

l'activité est éclairée et gouvernée par une double connaissance très parfaite, c'est-à-dire sa science divine et sa science infuse » (n° 27). Et, enfin, l'encyclique parle de « son amour humain ainsi que tous ses autres sentiments et vertus » (n° 43).

Reste, troisièmement, l'amour humain naturel du Christ. Il s'agit de son amour sensible ; c'est le fruit de son activité affective, laquelle est la propriété naturelle de son humanité. Le Pape insiste sur cette activité affective et montre comment elle comporte non seulement l'amour sensible, mais des passions et des sentiments, comme le désir, la joie, la tristesse, la crainte, la colère, le tout, cependant, en parfaite harmonie avec sa charité surnaturelle et son amour divin (cf. n^{os} 21, 22, 26, 27, 28, 29, 43, 58).

En somme, pour rendre compte de cette doctrine du « triple amour », il nous faut avoir présent à l'esprit quatre éléments : 1° d'abord le cœur de chair de Jésus, adorable, parce qu'uni hypostatiquement à la personne du Verbe ; puis, 2° symbolisé par ce cœur de chair, l'amour humain sensible ; 3° l'amour humain spirituel infus et enfin 4° l'amour divin du Verbe incarné. C'est ce que résume avec précision le n° 58 de l'encyclique que nous n'avons fait que commenter ici :

Par conséquent, de cet organe corporel qu'est le Cœur de Jésus-Christ et de sa signification naturelle, nous pouvons et devons, aidés par la foi, monter non seulement à la contemplation de son amour sensible, mais, plus haut encore, à la considération et à l'adoration de son amour spirituel infus ; et enfin, d'un élan à la fois tendre et sublime, parvenir jusqu'à la méditation et l'adoration de l'amour divin du Verbe incarné.

2. — Connaissant la doctrine du Souverain Pontife, examinons maintenant l'enseignement de saint Jean Eudes. Il se résume, nous l'avons dit, d'une façon commode :

Nous avons trois Cœurs à adorer dans notre Sauveur, qui ne sont néanmoins qu'un seul Cœur par l'union étroite qu'ils ont ensemble. Le premier, c'est son Cœur *divin*, qu'il a de toute éternité dans le sein adorable de son Père... le second, c'est son cœur *spirituel*, qui est la volonté de son âme sainte, laquelle est une faculté purement spirituelle, dont le propre est d'aimer ce qui est aimable et de haïr ce qui est haïssable... Le troisième Cœur de Jésus est le très saint Cœur de de son corps déifié. (*Œuv. compl.*, VII, 344-347).

Mais quelles réalités recouvrent exactement ces trois Cœurs ?

« Le *Cœur divin* de Jésus, dit M. Cognet (dans le *Cœur du Seigneur, op. cit.*, p. 113), c'est à proprement parler le Cœur du Verbe indépendamment de son Incarnation ». En effet, dans la pensée de notre Saint, il s'agit d'honorer, sous ce vocable, l'amour incréé de Jésus. Mais, avec une grande précision théologique, notre auteur considère tantôt cet amour du Verbe comme *essentiel*, c'est-à-dire comme commun aux trois personnes divines, tantôt comme *notionnel*, c'est-à-dire comme commun seulement au Père et au Fils et, à ce titre, comme principe du Saint-Esprit. Voici par exemple deux passages qui illustrent cette façon de voir. Voulant montrer que l'amour divin de Jésus est immense, le Saint s'exprime ainsi :

Le Cœur aimable de notre Jésus nous aime d'un amour immense. Car l'amour divin et incréé qui possède ce Cœur adorable n'étant autre chose que Dieu même et Dieu étant immense, cet amour est immense... (*Œuv. comp.*, VII, 341).

Et ailleurs :

Le Cœur divin (de Jésus) qu'il a de toute éternité dans le sein adorable de son Père, qui n'est qu'un Cœur et qu'un amour avec le Cœur et l'amour de son Père... est, avec le Cœur et l'amour de son Père, le principe du Saint-Esprit. A raison de quoi, lorsqu'il nous a donné son Cœur, il nous a donné aussi le Cœur de son Père et son adorable Esprit. (*Œuv. comp.*, VIII, 344-345).

« Le Cœur spirituel et le Cœur corporel de Jésus, dit M. Cognet (*loc. cit.*, p. 114) constituent ce qu'on pourrait appeler son *Cœur humain.* » C'est exact. Le Cœur spirituel, comme l'indiquait le passage cité plus haut, désigne tout d'abord, dans la pensée de notre Saint, la volonté humaine du Christ, en tant qu'elle est la faculté de l'amour spirituel. Ailleurs, il parle de la « partie supérieure de son âme sainte » (*Œuv. comp.*, VI, 37), c'est-à-dire de toute la vie intellectuelle du Christ et de sa vie surnaturelle en tant qu'elle est régie par la divine charité et le Saint-Esprit. En effet, nous dit notre Saint :

Ce divin Sauveur a tellement sacrifié sa volonté humaine à son Père que jamais il ne l'a faite pendant qu'il a été en la terre, et que même il ne la fera jamais dans le ciel, mais seulement et très uniquement la volonté de son Père, selon ses siennes paroles : *Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.* (*Œuv. comp.*, VIII, 346).

Ailleurs, le saint montre comment le Saint-Esprit

... est vivant et régnant dans le Cœur de Jésus d'une manière ineffable ; qu'il y renferme les trésors infinis de la science et de la sagesse de Dieu ; et qu'il le remplit de tous ses dons en souverain degré... (*Œuv. comp.*, VIII, 334).

Voici encore une autre manière dont le saint présente le Cœur spirituel de Jésus :

Le Cœur adorable de notre Sauveur est le principe de la vie de l'Homme-Dieu ; et par conséquent, c'est le principe de toutes les pensées et affections que le Fils de Dieu a eues en ce monde pour notre salut, de toutes les paroles qu'il a dites, de toutes les actions qu'il a faites, de toutes les souffrances qu'il a portées, et de l'amour incompréhensible avec lequel il a fait et souffert toutes ces choses. (*Œuv. comp.*, VIII, 342).

Enfin, le troisième Cœur du Fils de Dieu est « le Cœur de son *corps déifié* ». Mais, pour notre saint, le cœur de chair du Seigneur est une réalité à la fois physiologique et psychologique. D'une part, en effet, c'est cet organe corporel, « la plus noble portion de son sacré corps » (*Œuv. comp.*, VI, 98), que le Saint-Esprit lui « a bâti du sang virginal de la Mère d'amour » (*Œuv. comp.*, VIII, 337), dont Marie « est l'origine, comme la Mère est l'origine du cœur de son enfant » (*Œuv. comp.*, VIII, 207) ; c'est ce Cœur qui a été percé par la lance sur la Croix et d'où sont sortis le sang et l'eau, comme le rappelle le *trait* de la messe eudiste du Sacré-Cœur (*Œuv. comp.*, XI, 511). D'autre part, selon la croyance commune à son époque, le saint fait du cœur corporel de Jésus l'organe et le siège de son amour sensible et de ses passions. Il s'en explique longuement à propos du cœur corporel de Marie, « où réside, dit-il, la

partie concupiscible de l'âme avec l'irascible que Dieu a données à l'homme et aux autres animaux... » (*Œuv. comp.*, VI, 77 et sv.). Il ne pense pas différemment en ce qui concerne le Cœur corporel de Jésus ; et, quand il voit en lui « une fournaise d'amour... au regard de nous » (*Œuv. comp.*, VIII, 346), il faut l'entendre de son amour sensible. En voici une preuve très claire. Voulant montrer les effets de l'union hypostatique dans le cœur corporel de Jésus, le saint s'exprime ainsi :

Le Verbe éternel est dans ce Cœur..., s'il est permis de parler ainsi, d'une façon plus avantageuse que dans le sein de son Père. Car il est vivant et non pas régnant dans le sein... de son Père ; mais il est vivant et régnant dans le Cœur de l'Homme-Dieu, là où il règne sur toutes les passions humaines (qui ont leur siège dans le cœur) (*sic*) si absolument qu'elles n'ont aucun mouvement que par son ordre (*Œuv. comp.*, VIII, 334).

Ainsi, nous retrouvons bien dans l'enseignement de saint Jean Eudes les quatre éléments qui rendent compte de la pensée du Pape relativement au « triple amour » du Cœur de Jésus. Cependant, il faut noter que le saint enferme, sous le nom de cœur corporel, non seulement l'organe de chair symbole du « triple amour », mais aussi l'amour sensible du Seigneur. A cette seule différence près, qui s'explique d'ailleurs par les opinions psychophysiologiques d'il y a trois siècles, nous sommes en présence de la même doctrine.

Même identité de vues en ce qui concerne l'orientation de ce riche amour du Christ : le Père céleste et les hommes. Saint Jean Eudes consacre, en effet, plusieurs chapitres à cette question : « Chapitre II. Que le divin Cœur de Jésus est une fournaise d'amour très ardente au regard du Père éternel. Chap. III... au regard de sa très sainte Mère. Chap. VII... au regard de l'Eglise triomphante, militante et souffrante. Chap. VIII... au regard de chacun de nous. » (*Œuv. compl.*, VIII, 208-252).

Enfin, même insistance en ce qui concerne l'union et l'harmonie de ces amours (saint Jean Eudes dit : de ces Cœurs), réalisée par l'union la plus intime qui se puisse concevoir : l'union hypostatique.

Trois Cœurs, dans cet admirable Homme-Dieu, qui ne sont qu'un cœur, parce que son Cœur divin étant l'âme, le cœur et la vie de son cœur spirituel et de son cœur corporel, il les établit dans une si parfaite unité avec lui que ces trois Cœurs ne sont qu'un Cœur très unique, qui est rempli d'un amour infini au regard de la Très Sainte Trinité et d'une charité inconcevable au regard des hommes. (*Œuv. comp.*, VI, 37).

On voit, par cette brève étude, combien profonde et juste est la doctrine de saint Jean Eudes sur le Cœur de Jésus et combien elle se trouve aujourd'hui en quelque sorte revalorisée par l'enseignement du souverain Pontife lui-même. Nous pouvons donc considérer « l'auteur du culte public du Sacré-Cœur » comme un guide sûr en cette matière délicate. De bons esprits s'en étaient avisés depuis longtemps, témoin encore récemment le R. P. J.-A. Robillard, o. p., dans *la Vie spirituelle* (août-sept. 1956, p. 210). Après avoir rendu compte longuement de l'ouvrage allemand *Cor Salvatoris* du P. Joseph Stierli, récemment traduit en français (Mulhouse, Ed. Salvator, 1956), mais écrit avant l'encyclique, et après avoir montré combien la théologie du Sacré-Cœur exposée dans ce livre était incertaine, il ajoutait :

...saint Jean Eudes, traité ici en parent pauvre, serait pourtant d'un grand secours, lui qui sut si justement distinguer le cœur charnel, le cœur spirituel et le cœur divin du Seigneur. Ecouter battre harmonieusement ces trois cœurs, c'est être gagné au Sacré-Cœur.

Nous ne saurions mieux dire.

J. ARRAGAIN.

CROYANCE AU FAIT DE LOURDES

Q. — Que faut-il répondre à cette question : les apparitions de Lourdes ne sont pas article de foi, comment célèbre-t-on une fête des apparitions avec Bréviaire et Messe ?

R. — Les mêmes problèmes se représentent périodiquement. Votre question a été explicitement résolue en 1927, p. 292-293. Reproduisons l'essentiel de cette réponse :

1° Texte du P. Marin-Sola (*L'évolution homogène du Dogme catholique*, 2e éd., t. I, p. 482) : « Autre chose la canonisation, autre chose les miracles, les révélations privées, les apparitions, divers faits historiques ou les reliques du saint canonisé. Quand l'Eglise approuve les miracles d'un saint dans un procès de canonisation, ou qu'elle les insère dans les leçons du Bréviaire, *quand elle institue une fête spéciale pour honorer l'apparition d'un saint*, par exemple, *l'Apparition de la T. S. Vierge à Lourdes...*, quand elle approuve les révélations privées d'un saint, celles de sainte Brigitte, par exemple, ou l'authenticité de leurs reliques, c'est une opinion assez commune que ces miracles, apparitions, révélations, faits historiques, *ne sont pas, pour autant, infailliblement définis*, bien qu'ils méritent la pieuse adhésion et le respect dû à tous les enseignements, même non infaillibles, de l'Eglise. »

2° Texte de Benoît XIV sur la Présentation de la Sainte Vierge au Temple : « Alia vero sic *ad religionem* pertinent, ut sine *culpabili arrogantia* rejici minime possint, ex. gr. quod Beatissima Virgo fuerit in templo præsentata. Atque his quidem Ecclesia *non tribuit gradum veritatis indubitatæ*, quamvis aliter saltem publice docere non liceat ; in his quippe requiritur solum *practicæ veritatis ratio*, congruentia videlicet cum præscriptione prudentis rationis » (*De servorum Dei beatificatione*, l. I, c. 43, n. 13).

3° Texte antérieur de l'*Ami* (1914, p. 627). « Devant le fait de Lourdes, le catholique ne sera ni un crédule, ni un incroyant. Il n'admettra donc pas sans examen ou sans garantie les récits merveilleux plus ou moins authentiques qui se colportent trop souvent dans certains milieux, ce qui serait une enfantine crédulité, coupable dans la mesure où le mensonge y serait mêlé, et parfois dangereuse, elle aussi, pour la foi. Mais, par contre, sachant que le miracle n'est pas impossible et que Dieu, dans sa miséricorde, l'accorde parfois aux prières de l'Eglise et des saints, et particulièrement à celles de Marie, pour soulager nos souffrances, soutenir notre confiance en Lui et glorifier son Eglise, il admettra volontiers l'existence

des miracles dont la réalité apparaîtra suffisamment garantie à ses yeux, et surtout de ceux que l'Eglise, très attentive et très prudente en une matière qui touche à ses intérêts vitaux, l'encourage à bien accueillir. »

Autre texte récent de l'*Ami*, examinant la même question à propos de Beauraing, 1949, p. 702-703.

4° Texte de l'encyclique *Pascendi.* — « En ce qui concerne le jugement à porter sur les pieuses traditions, voici ce qu'il faut avoir sous les yeux. L'Eglise use d'une telle prudence en cette matière qu'elle ne permet pas que l'on relate ses traditions dans des écrits publics, si ce n'est qu'on le fasse avec de grandes précautions et après insertion de la déclaration imposée par Urbain VIII ; encore ne se porte-t-elle pas garante, même dans ce cas, de la vérité du fait : simplement, elle n'empêche pas de croire des choses auxquelles les motifs de *foi humaine* ne font pas défaut. C'est ainsi qu'en a décrété, il y a trente ans, la S. C. des Rites (décret du 9 mai 1877) : « *Ces apparitions ou révélations n'ont été ni approuvées, ni condamnées par le Saint-Siège, qui a simplement permis qu'on les crût de foi purement humaine, sur les traditions qui les relatent, corroborées par des témoignages et des monuments dignes de foi.* » Qui tient cette doctrine est en sécurité. Car le culte qui a pour objet quelqu'une de ces apparitions, en tant qu'il regarde le fait lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est *relatif*, implique toujours COMME CONDITION la vérité du fait ; en tant qu'*absolu*, il ne peut jamais s'appuyer que SUR LA VÉRITÉ, attendu qu'il s'adresse à la personne même des saints que l'on veut honorer... »

Conclusion. — En faisant l'office... de l'Apparition de Notre-Dame à Lourdes, l'Eglise entend honorer directement la *personne* même de la Mère de Dieu, à l'occasion du fait historique... de son apparition à Lourdes. Or l'Eglise ne porte aucun jugement définitif sur la vérité historique de ce fait ; elle le considère muni de titres assez sérieux pour ne pas la rejeter, pour l'accueillir même favorablement. Mais le culte qu'elle adresse à la Vierge n'atteint le fait (de l'apparition) que d'une façon conditionnelle et relative : conditionnelle parce que ne portant (et ne pouvant porter) aucun jugement définitif et infaillible sur sa réalité, l'Eglise sous-entend toujours, en l'insérant dans sa liturgie, la condition de sa vérité historique ; relative aussi, parce que ce fait n'a de valeur aux yeux de l'Eglise que parce qu'il se rapporte à la personne même de la Vierge Mère que la liturgie sacrée a directement en vue.

A. M.

TRANSFERT DE BIENS RELIGIEUX

Q. — Une maison religieuse voudrait avancer à une autre maison du même Ordre, une somme d'argent assez importante, dont elle a un urgent besoin. Quelles démarches et quelles formalités canoniques doit elle faire pour exécuter ce transfert ?

R. — Notre correspondant parle d'*avance*, de *transfert* ; il semble bien que ces mots recouvrent ce qu'en droit canonique on appelle une « aliénation », au moins au sens large, qu'il s'agisse d'un *don* ou d'un *prêt* [1].

1° Pour les « personnes morales » en général, toute *aliénation* — (entendue au sens large ou analogique d'une transaction ou d'un contrat qui mettrait la personne dans une situation inférieure à ce qu'elle était auparavant, *quo conditio... fit pejor*, can. 1533), — toute aliénation donc est soumise aux règles édictées par les canons 1530-1533. S'il s'agit de personnes morales *religieuses* (Instituts, Ordres, Congrégations, Provinces, monastères ou même simples « maisons » autonomes), les normes sont établies au canon 534.

2° Les démarches ou formalités canoniques à accomplir dépendent d'abord de l'*importance* de la somme à transférer (disons à « *aliéner* »). Le Code avait spécifié (en 1917) que si cette somme dépassait 30.000 francs (ou lires), l'autorisation *du Saint-Siège* était requise (can. 1032 et 534). Mais à la suite des deux guerres, les monnaies européennes (et, pour d'autres motifs, celles de nombreuses nations) ont subi des modifications notables (et généralement des *dévaluations*). C'est pourquoi une « adaptation » des chiffres avancés par le Code s'avérait indispensable, sous peine de paralyser toute administration. Nombre d'auteurs en étaient venus à penser qu'il fallait estimer les 30.000 francs en valeur-or (qu'ils avaient encore lorsque le Code fut élaboré) : ainsi les 30.000 francs-or devenaient environ 6 millions de francs-papier, en *valeur actuelle.*

Cette interprétation qui était devenue courante vers les années 1951, dut être modifier à la suite d'une déclaration authentique du Saint-Siège, qui réduisit *non pas la valeur* des 30.000 francs-or (qui était assez exactement estimée à six millions de francs-papier, en appliquant le coefficient 200 à la dévaluation subie depuis 1914), mais bien la *marge* au-dessus de laquelle le recours à Rome devenait nécessaire. Cette marge, fixée par le Code à 30.000 francs, fut ramenée à *10.000 francs-or*, par un décret de la Consistoriale en date du 13 juillet 1951 (*Acta A.S.*, vol. XLIII, p. 602). Et, le 18 octobre 1952, cette même Congrégation communiqua aux nonces ou légats du Saint-Siège des principales nations du monde un tableau qui traduisait l'équivalent de 10.000 francs-or dans les monnaies usuelles les plus courantes [2]. Ce sont ces sommes qui indiquent la limite *au-dessus de laquelle* une « aliénation » ne peut être faite validement sans l'autorisation du Saint-Siège (2 millions de francs français, 3 millions de lires, 5.000

[1] On notera que s'il s'agit d'un *prêt*, l'aliénation n'est pas le fait de la personne morale qui prête, mais bien de celle qui emprunte, *si*, pour rembourser la somme elle doit faire appel à des sommes tirées de son capital « stabilisé » (mais non pas si elle rembourse à l'aide de revenus annuels non incorporés dans le patrimoine). La personne « prêteuse », de son côté, ne fera pas une aliénation, si le prêt prend l'allure d'un placement dont capital et intérêts sont garantis.

[2] Donnons quelques exemples de cette *équivalence* officielle (au moins jusqu'à ce qu'interviennent de nouvelles modifications, dévaluations ou révaluations) : 2 millions de francs français ; 3 millions de lires italiennes ; 5.000 dollars U.S.A. ; 20.000 marks allemands ; 2.000 livres anglaises ; 200.000 pesetas espagnoles ; 20.000 francs suisses, etc...

dollars américains ou canadiens, 20.000 francs suisses ou marks allemands, etc...)

Au-dessous de cette somme, le canon 534 spécifie qu'il est nécessaire et suffisant d'obtenir la permission écrite du Supérieur religieux (déterminé par les constitutions de chaque Institut), avec le consentement de son conseil ou de son chapitre, donné par vote secret. De plus, les moniales, de même que les sœurs d'une Congrégation de droit *diocésain*, doivent obtenir en outre le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu, ainsi que celui du Supérieur régulier (quand un monastère de moniales lui est soumis), can. 535.

3° Mais pour donner une réponse complète et pertinente à notre correspondant, nous avons besoins de connaître plus exactement les relations ou « liens » qui unissent les deux *maisons*, que l'on nous dit appartenir à un « même ordre ».

Faisons donc des hypothèses :

a) Les deux maisons (celle qui fait le transfert et celle qui le reçoit), sont, non seulement indépendantes, mais « autonomes », bien qu'appartenant à un même « Ordre », tels deux couvents de Chartreux, ou de Trappistes, deux monastères de Carmélites ou de Visitandines. Même dans le cas où (pour des moniales) existerait une « Fédération », les biens temporels des couvents ou monastères demeurent totalement séparés. Et dans le cas de transfert d'une maison à une autre, les normes de l'aliénation doivent être observées : entre ces personnes morales il y a, en effet, une parfaite « altérité ».

b) L'hypothèse contraire peut être réalisée dans les Instituts où la « propriété collective » est de règle, soit pour toutes les maisons, soit pour un groupe de maisons. C'est ainsi que, dans nombre d'Ordres ou de Congrégations, les diverses *provinces* possèdent collectivement tous les biens des maisons, résidences, noviciats, juvénats, etc. [3], qui en font partie. En ce cas, il ne saurait être question de transfert ni d'aliénation entre les maisons ainsi unies au point de vue temporel.

c) Les difficultés commencent à propos des *maisons*, qui, bien qu'appartenant à un même Institut, ont gardé le droit d'acquérir, de posséder et d'administrer leurs biens propres et distincts, ainsi que le prévoit le canon 531. La même question se pose à propos de transferts de biens d'une *province* à une autre, lorsque chaque province possède et administre de façon distincte (sinon autonome) son propre patrimoine.

A s'en tenir aux normes du droit général (can. 534, 535) il semblerait que les personnes morales, même appartenant à un même Institut « centralisé », soient soumises, en matière d'aliénation, *aux mêmes formalités*, quand elles opèrent des transferts de biens temporels *entre elles*, que lorsqu'elles font une opération analogue avec des personnes étrangères à l'Institut. C'est du moins ce que l'on pourrait conclure du silence de certains auteurs, qui ne signalent aucune faveur ni exception pour les transactions faites à l'intérieur de l'Institut. D'autres, comme Bastien (*Directoire canonique*, 4e éd., n. 365, p. 244) affirment explicitement que « les aliénations entre maisons religieuses ne paraissent pas permises sans les formalités requises par la loi ecclésiastique. »

d) Cependant, depuis une vingtaine d'années une doctrine plus bénigne s'est fait jour et semble bien avoir prévalu chez les canonistes d'aujourd'hui. Selon cette opinion, les solennités concernant les aliénations ne sont pas *obligatoires*, quand ces transactions ont lieu entre personnes morales (par ex. deux maisons, deux provinces) appartenant à un même Institut « centralisé » [4]. Ces personnes, en effet, ne sont pas, les unes vis-à-vis des autres, dans une situation de totale « altérité », même si leurs administrations sont distinctes et même totalement séparées. Cette séparation, en effet, ne vise que la commodité et le bon ordre. Mais entre elles, il existe des liens si profondes, que le mot « aliénation » perd une partie de son sens.

C'est le P. Larraona (actuellement secrétaire de la S. C. des Religieux) qui professa le premier (à notre connaissance) cette doctrine dans un article du *Commentarium pro religiosis* de 1932 (p. 187-188). Tous les auteurs [5] qui, dans la suite, se rangèrent à cette opinion se réfèrent à cet article. L'auteur y écrivait : « Personne ne demande l'autorisation du Saint-Siège pour se permettre, par ex. de prendre dans la caisse centrale de l'Institut une somme destinée à faire un prêt ou une avance à une province ou à une maison, pas plus que pour recevoir d'elles de l'argent dans un même but. » Et il ajoute qu'il serait ridicule (*absonum*) de mettre sur le même pied et de traiter de la même façon des opérations qui ont lieu entre personnes morales faisant partie du même Institut, et celles qui sont conclues avec des personnes étrangères. — Par ailleurs, on sait que les Supérieurs généraux ont le pouvoir, dans les limites fixées par les Constitutions, d'obliger les responsables des maisons ou des provinces à verser à la caisse générale de l'Institut une partie de leurs ressources, afin de subvenir aux nécessités ou charges communes : pour effectuer ces transferts ou versements aucun recours au Saint-Siège n'a lieu habituellement, même s'il s'agit de sommes importantes [6]. On trouve même dans les Constitutions

[3] Dans la même catégorie peuvent être rangées les maisons *strictement filiales*, c'est-à-dire qui ne constituent pas une communauté à proprement parler, ne possèdent pas de biens propres et sont comme les membres d'une maison plus importante, n'ayant à leur tête qu'un Supérieur *délégué*. (Cfr. *Réponse de la S. C. des Religieux*, du 1er février 1924).

[4] Cette « centralisation » est réalisée par la présence, à la tête de l'Institut, d'un unique gouvernement central, concrétisé dans la personne du « supérieur général » au plein sens de ce mot. Les « Fédérations » de monastères ne nous paraissent pas réaliser pleinement cette centralisation.

[5] Vromant, *De bonis Eccl. temporalibus*, 3e éd. (1953), n. 325, p. 275.
Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, 8e éd. (1951), n. 34, p. 61, note 1.
Jombart, dans *Traité de Droit canonique* (Naz), t. I, n. 843.
Schaeffer, *De Religiosis*, 4e éd., n. 728.
Coronata, *Institutiones Juris* can., I, n. 560.
Goyenèche, *De religiosis*, n. 36.
M. Cabreros de Anta, *Estudios canonicos* (Madrid, 1956), p. 473.

[6] Car si la contribution *ordinaire* (fixée par les Constitutions ou le coutumier) ne suffisait pas, la jurisprudence de la S. C. des Religieux admet que le Supé-

de certains Instituts (sans que le Saint-Siège proteste quand il les approuve) tels articles qui déclarent expressément que, pour des transferts entre maisons de l'Institut (du moins sous certaines conditions), la permission du Saint-Siège n'est pas requise [7].

C'est dire assez clairement que, selon l'actuelle jurisprudence de la S. C. des Religieux, les formalités ou solennités canoniques ne sont pas « urgées » par elle, au moins en ce qui concerne le recours au Saint-Siège [8].

4° *Conclusion.* — En matière d'aliénation (quelle qu'en soit la forme : don, emprunt, prêt, remboursement, hypothèque) intéressant les personnes morales d'un même Institut « centralisé », il n'y aura donc d'autres règles à suivre que celles que tracent les *Constitutions* [9]. Si les Constitutions sont muettes sur ce point, on s'en tiendra aux formalités déterminées par l'usage (*coutume légitime*) de l'Institut ou par les décisions des Supérieurs majeurs.

En toute hypothèse, ces usages ou décisions ne devront jamais s'écarter des normes de la prudence et de l'équité, et par conséquent ne pas faire de transferts « inconsidérés », ou d'aliénations imprudentes, capables de mettre en péril ou de paralyser la personne qui serait dépouillée. En outre, et par dessus tout, on devra tenir compte des intentions des fondateurs ou bienfaiteurs et respecter leurs volontés.

A. BRIDE.

rieur général, après vote délibératif de son Conseil, impose à toutes les maisons ou provinces une contribution *extraordinaire* pour des besoins urgents de l'Institut.

[7] Le P. Vromant (*De bonis Eccl. temp.*, n. 325, p. 275) *restreint* cependant cette faveur aux translations de biens réalisées soit entre l'Institut et une province ou une maison, soit entre maisons d'une même province. Il maintient les formalités pour un transfert entre maisons de provinces différentes, ou entre les diverses provinces, en faisant valoir que de telles personnes morales n'ont entre elles aucune sujétion ni subordination. Il ajoute cependant que les Constitutions peuvent autoriser expressément ces aliénations, et les Supérieurs majeurs les couvrir de leur assentiment. Ce qui revient à dire que, même entre provinces ou maisons appartenant à des provinces différentes, le recours au Saint-Siège ne sera pas toujours requis... Les *motifs* apportés par cet auteur ont d'ailleurs une portée générale et valent même pour ces derniers cas.

[8] C'est la conclusion de D.-M. Huot, dans une brochure intitulée *Bonorum temporalium apud religiones administratio* (tiré à part du *Commentarium pro religiosis*). Rome, 1956, p. 67.

[9] Celles-ci peuvent limiter le droit de posséder ou d'administrer de certaines communautés subalternes.

CHRONIQUE DE PHILOSOPHIE

POUR UNE PHYSIQUE ET UNE ETHIQUE DE LA PERSUASION

Avec une brutalité voulue, que n'atténuent pas en son fonds mille précautions oratoires, M. Henry DUMÉRY, nous met en garde contre « **La tentation de faire du bien** » [1]. — « Toute emprise sur autrui est impure », en tant qu'elle surprend le jugement ou aliène la liberté par un chantage que ne justifie pas sa subtilité.

On voit bien à quels adversaires notre auteur s'attaque. On voit moins aisément à quels principes rigoureux et cohérents, il suspend son argumentation. Car enfin, l'emprise sur autrui, il aurait fallu le dire dès l'abord, avant d'être chose impure, est chose ambiguë. Or, le seul fait d'être à deux tranchants ou à deux ententes n'a jamais suffi à disqualifier purement et simplement une attitude humaine. Ni l'amour, ni la colère, ni l'éloquence, ni la rhétorique, ni le commandement, ni l'éducation (qui sont de bons cas d'emprise humaine sur autrui) ne sont nécessairement et toujours choses immorales. Prévenir, circonvenir, faire entendre, laisser entendre, faire craindre, faire désirer, habituer, entraîner, contraindre : autant de verbes qui peuvent et doivent avoir un homme pour sujet et un autre pour objet. Les parents qui transmettent leur religion et leur patrie à leurs enfants, les catéchistes adultes qui usent d'art pour guider le développement de la foi chez les jeunes baptisés, les missionnaires qui mettent une culture et une sagesse fortement organisées au service de la Propagation de la Foi, l'Eglise qui par son existence comme institution se propose et jusqu'à un certain point s'impose, le Christ, enfin, qui n'hésita pas à faire des miracles spectaculaires pour s'imposer à l'attention des foules... autant de cas, qui ne sont point nécessairement impurs, d'emprise humaine. Aussi bien, telle n'est pas la pensée de notre auteur.

Si, à tout prendre, le premier chapitre de ce recueil nous paraît manqué (...et il est dommage que ce soit justement lui qui donne son titre à l'ensemble du volume), ce n'est pas qu'il était inutile de secouer nos routines et nos facilités. Mais c'est qu'il ne suffit pas de dénoncer les excès, ni de pourfendre les caricatures. Il aurait fallu éclairer nos esprits, et leur donner des principes intelligibles et des règles justifiées : à partir de quel moment et sous l'influence de quel facteur, cette chose bonne et nécessaire, parce qu'elle est dans la nature sociale de l'homme, devient chose impure, et même radicalement perverse ?

L'exemple d'emprise exercée sur ses contemporains par le Christ aurait pu servir de pierre de touche : il a attiré en se montrant dans sa puissance et dans sa bonté, il a repoussé par son exigence et son intransigeance. Soumise à cette dialectique — qui résume d'ailleurs tout le mode d'agir de Jahweh à l'égard de son peuple — la liberté de chacun était à la fois émue et respectée. Plus intellectuel, le type d'emprise exercée par Socrate sur ses concitoyens permettrait également une analyse du fait et du droit de la « persuasion ». On verrait alors que la liberté humaine est une liberté « sous conditions », et que mettre autrui en condition de bien choisir n'est ni injuste ni dégradant.

Après tout, le fait d'écrire un livre, de le rédiger en phrases étincelantes, de lui donner un

[1] H. Duméry, *La tentation de faire du bien.* In-8, 324 p., 600 fr. Paris, Edit. du Seuil.

titre accrochant, pour faire passer dans le public, et même chez ceux que l'on critique, le vent salubre d'une vérité dure mais libératrice, cela ne montre-t-il pas chez l'A. la volonté d'exercer une certaine emprise, et de faire un certain bien ?

H. Duméry est capable de nous donner un jour une physique et une éthique de la persuasion [2].

* *

On pourrait trouver des éléments pour une telle étude de la persuasion dans la « **Théorie de l'assentiment** » d'Antonio ROSMINI, traduite, présentée et annotée par Marie-Louise Roure [3].

On sait que les historiens de la philosophie catholique sont en train de réhabiliter Rosmini. Sa philosophie de l'être avait été, trop légèrement, confondue avec l'ontologisme de Gioberti.

Vingt ans avant que Newman ne publie sa *Grammaire de l'assentiment* (1870), Rosmini entreprend, dans le cadre d'une nouvelle et dernière systématisation de son œuvre, une « *Logica* » dont Marie-Louise Roure a extrait la « *Théorie de l'assentiment* ». Prolongeant et complétant la logique classique, Rosmini descend sur le terrain plus psychologique, — nous dirions aujourd'hui « existentiel », — de l'acte d'*assentir :* ce n'est pas là un acte qui produit de nouvelles connaissances; c'est l'acte par lequel l'homme *s'approprie* les connaissances qui lui sont présentes, les fait siennes, et en acquiert la *persuasion* (p. 105). L'on aboutit ainsi à constater la différence entre les jugements *idéaux,* qui « se présentent comme pouvant être énoncés », et les jugements *réels* « auxquels l'homme accorde son assentiment » (distinction seulement voisine de celle que préconise Newman entre assentiments réels et assentiments notionnels). Le lecteur est dûment averti, par Marie-Louise Roure, et de la profonde fidélité de Rosmini à la logique classique, celle d'Aristote, et du compte qu'il s'efforce de tenir de ce qu'il y a de valable dans la logique de Hegel (cf. p. 43). Ainsi l'on découvrira que bien des thèmes familiers à notre temps se trouvent déjà dans Rosmini, et qu'il y a peut-être plus à retenir des analyses lentes et lourdes de Rosmini que des vues cavalières et parfois sommaires de Newman, dans sa *Grammaire de l'Assentiment* [4].

Newman détestait les idées abstraites et le syllogisme ; Rosmini ne craint pas de rappeler « quel dommage pour l'intelligence et la philosophie a représenté le déclin de la logique aristotélicienne, c'est-à-dire formelle, dans les temps modernes, depuis Bacon et Descartes. Condillac, écrit-il, dans un livre qu'il osa intituler *Logique,* quand il mentionne très cursivement la théorie du syllogisme, ajoute : Nous ne faisons aucun usage de tout cela. De quoi en effet on s'aperçoit bien » (p. 38). Le grand apport de Newman, c'est d'avoir souligné l'importance de l'assentiment concernant les êtres individuels : ce sont les assentiments « réels » par opposition aux assentiments « notionnels ». Mais Rosmini nous semble respecter davantage l'ensemble des faits quand il définit comme « jugements idéaux » ceux que n'accompagne ni assentiment ni dissentiment, et comme « jugements réels » ceux auxquels l'homme accorde son assentiment, et quand il ajoute que les jugements susceptibles de devenir réels (« jugements possibles ») sont indifféremment composés de pures idées ou composés d'idées et de réalités. Il y a de la finesse et un grand sens des nuances dans la tentative rosminienne pour classer par ordre d'intensité et de fermeté les divers cas d'assentiment, et pour montrer à quoi tient cette intensité aussi bien du côté du sujet que du côté de l'objet (p. 135, 136). Notre auteur sait fort bien que souvent les assentiments les plus fermes ne sont point ceux qui s'appuient sur les raisons les plus hautes. Il sait même qu'un assentiment a toujours une cause, mais que cette cause n'est pas toujours une raison (p. 128, 129). Il connaît la force extrême des persuasions (la « persuasion » pour lui est l'effet de « l'assentiment ») nées par le seul fait d'avoir vécu longuement dans une société unanime ; il sait que l'assentiment n'est ni déterminé ni suspendu en vertu de la seule raison, mais en vertu de nombreuses causes complètement aveugles, qu'il se donne plus facilement aux énoncés relatifs aux choses sensibles et aux choses de l'expérience (p. 138).

Là où il est complètement d'accord avec Newman, c'est pour proclamer que l'assentiment, est par nature, inconditionné (p. 130 et 131). Et cela même pose aux deux auteurs le problème à la fois spéculatif et moral que voici :

« Toutes les actions des hommes commencent par des assentiments accordés à certains jugements possibles qui les déterminent et les règlent. Mais l'assentiment en raison de sa nature a pour caractère d'être absolu. Comment donc l'homme peut-il passer à l'action quand il voit que le jugement possible dont il a besoin n'a pas une raison suffisante qui en prouve la certitude ? » (Rosmini, *loc. cit.* 133).

C'est, à peu près, le problème qui se posait à Newman : et que M. Nédoncelle résume ainsi (*La philosophie religieuse de John Henry Newman,* Strasbourg, 1946, p. 180) : « L'inférence nous fait accepter une proposition sous réserve, et l'assentiment nous la fait accepter sans réserve : comment allons-nous du premier état d'esprit au second ? » La réponse de Newman sera : « Nous n'en aurons jamais fini de commencer, si nous décidons de commencer par des preuves... La vie est faite pour l'action... Pour agir il faut présumer (*assume*), et cette présomption est la foi » (*Grammaire de l'Assentiment,* citée par Nédoncelle, *ibid.*). La réponse de Rosmini était : « Dans ce cas, (l'homme) agit en prenant pour base et principe de ses actes le jugement possible considéré comme certain, c'est-à-dire en le *présumant* tel, bien qu'il sache qu'il ne peut l'affirmer tel absolument. »

[2] Il y a bien autre chose dans ce livre que son titre ne le laisse penser. Il y a en particulier une série de chapitres sur Blondel qui sont d'un connaisseur et d'un disciple. Le lecteur y fera connaissance avec Blondel dans des conditions de sympathie et de sérieux qui lui permettront de se faire une opinion sur ce grand penseur catholique !

[3] A. ROSMINI. *Théorie de l'assentiment.* N° XII de la Collection « Problèmes et Doctrines ». In-8, 212 p. 900 fr. Lyon, Vitte, 1956.

[4] Il aurait été intéressant de comparer systématiquement la *Grammar of Assent* et la *Teoria dell'Assento.* A notre connaissance M.-L. Roure ne nomme qu'une seule fois Newman (p. 56, note 2).

Mais la solution n'est pas encore claire : cette présomption est-elle un assentiment ? Il le faut, pour que l'homme agisse ; et, pourtant, c'est impossible, il n'y a point de preuves certaines. Force nous est d'avouer que la dernière précision à laquelle s'efforce Rosmini manque de cohérence :

« La faculté de présumer vrai et certain ce qui ne se peut démontrer tel, appartient à la faculté de l'assentiment, qui dépend du libre arbitre. Il est donc vrai que la présomption n'est qu'un assentiment relatif. Mais la force que l'homme possède d'accepter un jugement pour vrai, relativement à l'action, tout en sachant qu'il n'est pas tel, n'est rien d'autre que la force subjective elle-même de l'assentiment qui s'actue sous une forme spéciale, au service du sujet qui a besoin d'agir.... »

Et plus bas :

« Il n'est pas contradictoire de dire : Je sais que ceci est probable, mais j'agis comme si c'était certain, c'est-à-dire que je le prends comme la norme d'après laquelle je conduis mes actions. »

La *supposition* est donc un « *assentiment relatif* et partiel qui ne contredit pas l'assentiment absolu et total » (p. 134).

* *

Pour débroussailler cette question, il conviendrait peut-être d'éclairer la psychologie (si habilement classificatrice chez Rosmini, si finement analyste chez Newman) par un peu de métaphysique... On verrait alors, semble-t-il que toute la question revient à celle-ci : Y a-t-il une nature de l'intelligence, et, si oui, quel est l'acte naturel de l'intelligence ?

A la question ainsi posée, l'on verrait alors que ni Rosmini, ni Newman, ni Henry Duméry (auquel nous revenons ainsi par un détour), n'ont répondu de façon rigoureuse. Il aurait fallu que tous trois revinssent à une vérité fort ancienne, mais aujourd'hui quelque peu perdue ou du moins masquée : il y a une nature de l'esprit ; l'esprit *n'est pas* liberté pure ; avant la liberté, ou, si l'on préfère, au-dessous d'elle, la fondant et la limitant, en tous cas la conditionnant, il y a une nature spirituelle. Et ceci est vrai d'abord, de la pensée. Il y a une nature de l'intelligence. Comme toute activité naturelle, l'intelligence est en relation à un objet qui la spécifie. Et la loi de son activité qui s'identifie à la loi de son être, c'est de se mettre en présence de cet objet connaturel. Ici Rosmini est certes celui qui se tient le plus près de cette métaphysique ancienne : l'objet spécificateur de l'intelligence est l'être.

Mais il suit de là que la notion d'assentiment n'est point irréductible : l'assentiment n'est autre que l'acte même de l'intelligence en présence de son objet adéquatement présenté. Aussi longtemps qu'un être existant (et sur ce point Newman semble l'emporter sur Rosmini par le sens de l'existant toujours individuel, alors que Rosmini semble se contenter de l'être idéal comme objet satisfaisant et saturant l'intelligence), donc tant qu'un existant se présente clairement et directement à l'intelligence, celle-ci donne son assentiment à toute proposition qui exprime analytiquement ce que l'être est synthétiquement. L'assentiment est alors nécessaire, et immédiat.

Mais il arrive que l'être ne se présente pas clairement : c'est ce qui arrive le plus souvent à notre intelligence, dont la nature est d'être tributaire d'une vie sensitive, et qui par conséquent ne saurait voir les essences en elles-mêmes, mais seulement à travers les phénomènes. En ce cas le passage des propriétés données à d'autres d'abord inaperçues ne peut se faire sans la médiation du raisonnement.

Enfin, le plus grand nombre des vérités connues de nous, et les plus nombreuses à influencer notre action, sont les vérités contingentes : leur lien avec les premiers principes étant très lointain et très lâche, l'assentiment de l'intelligence à de telles vérités n'est plus seulement médiat, il cesse tout à fait d'être nécessaire.

Bref, l'assentiment est loin d'avoir l'indépendance psychologique et la raideur épistémologique que Rosmini et Newman semblent lui concéder : il est l'acte même de penser, et il varie en intensité et en fermeté, comme les objets présentés varient en immédiateté et en nécessité.

Finalement, lorsque psychologiquement nous avons l'impression que « assentir » est autre chose que « penser », c'est le signe que nous ne sommes pas en présence de la chose existante elle-même, mais seulement du verbe humain, c'est-à-dire d'une conception ; telle était la pensée de S. Thomas (*De Malo*, q. 6, ad 14) : « Le mot « assentir » ne désigne pas un mouvement de l'intelligence se terminant à la chose, mais plutôt à la conception de la chose dans l'esprit : à cette conception l'intelligence assentit, en tant qu'elle la déclare vraie ». Mais l'assentiment n'apparaît consciemment comme distinct de la pensée qu'au moment où celle-ci a du mal à se mettre en présence de son objet. En soi, et en tant qu'il réalise purement la perfection de l'intellectualité, notre intellect est déterminé automatiquement (ou mieux : *naturellement*) par la *présence* de l'intelligible. Mais il arrive que l'intelligible soit *lointain*, il faut alors que l'accès à l'intelligible soit ménagé à l'intellect par la raison raisonnante ; en ce cas on obtiendra l'assentiment du savant. Enfin, il arrive que l'intelligible soit *absent* : il ne se montre ni en lui-même ni dans ses raisons ; en ce cas, c'est la volonté qui, attirée par le bien que représente l'adhésion à telle chose, commande à l'intelligence de donner son assentiment à la proposition qui présente cette chose. Et cette manière d'assentir est proprement la foi. Telle est la doctrine de S. Thomas depuis le *Commentaire sur les Sentences* (*III Sent.*, XXIII, 2, 2, *l. c.*).

Dans cette perspective, on comprend en quel sens l'assentiment est absolu, comme le disent Rosmini et Newman : c'est tout simplement qu'il n'y a pas de milieu entre assentir et refuser son assentiment. Mais on comprend en même temps qu'il y ait *des degrés variés d'assentiment :* autre est l'assentiment devant l'évidence (*objet vu*) ; autre, devant le démontré (*objet su*); autre devant l'objet qui n'est ni vu, ni su, mais vers lequel nous attire la parole et la promesse d'une personne à qui on peut se fier (*objet cru*). Resterait alors à montrer combien souvent dans la vie nous sommes emportés à utiliser ce dernier mode d'assentir ; puis à montrer où peut s'insérer l'abus, l'abus de confiance,

l'abus de prestige, l'abus du besoin de croire. Alors commencerait de s'ébaucher l'étude psychophysique de la persuasion, et les obligations morales du technicien de la persuasion.

Mais un tel traité ne saurait s'achever sans que l'on ait montré qu'il est urgent et qu'il est vertueux de mettre en œuvre *certains* (non tous) les procédés de la propagande moderne. Créer ce que Rosmini appelle des préjugés vrais, cela ne va ni contre la raison ni contre la liberté. Refuser de créer des préjugés vrais, cela risque de nous faire complices de ceux qui n'hésitent aucunement à créer des préjugés faux, en tablant sur les instincts les plus bas.

Paul GRENET.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Hanna ZACHARIAS. — **L'Islam, entreprise juive. De Moïse à Mohammed. T. I. La conversion de Mohammed au Judaïsme** Les enseignements à Mohammed du rabbin de la Mecque. T. II. **Composition et disparition du Coran arabe original et primitif.** Lutte du rabbin de la Mecque contre les idolâtres et les chrétiens. — Deux vol. in-8 de 335 et 336 p. — Chez l'auteur, Boîte postale 46, Cahors (Lot).

Un professeur de droit arabe à l'Université d'Alger disait, un jour : « Les savants musulmans n'admettent en aucune façon la critique historique dans l'histoire des origines de l'Islam. Ils ont raison, car le jour où cette discipline se sera introduite dans la composition du Coran et la vie du Prophète, tout ceci sautera en morceaux. » Le R. P. Lammens l'avait déjà dit et démontré. Pour des raisons qui n'avaient rien de scientifique, on s'est refusé à l'écouter. L'ouvrage de M. H. Zacharias ne le sera peut-être pas davantage, parce qu'il est une thèse et que, comme beaucoup de thèses, elle comporte des outrances qui auraient besoin d'être mises au point.

Résumons-la d'après l'auteur lui-même : 1° « L'Islam n'est que le Judaïsme expliqué par un rabbin aux Arabes. — 2° Le Coran a été écrit par un Juif et non par un Arabe. Mohammed n'y est absolument pour rien et il ne peut être question d'une révélation quelconque faite aux Arabes. — 3° Le Coran primitif est perdu. Il ne nous reste qu'un livre d'histoires faussement appelé Coran et rédigé, lui aussi par un Juif. — 4° L'Islam est le plus grand bluff de l'histoire méditerranéenne. — 5° Les contacts doctrinaux entre Islamisme et Christianisme sont obligatoirement les mêmes qu'entre Christianisme et Judaïsme. — Ils sont cela et ils ne sont que cela. »

Il est certain que la dogmatique, la législation, la morale de l'Islam sont imprégnées de l'esprit juif. L'Islam est avant tout un monothéisme rogue et antitrinitaire : « Allah n'engendre ni n'est engendré. » Comme le Dieu de la Bible, il est le Yahweh des vengeances et cet Allah énumère avec complaisance les générations de mécréants anéantis par lui. Sa profession de foi : « Il n'y a de divinité qu'Allah » est empruntée au IIe livre de Samuel, XXII, 32 : « *Quis est Deus prœter Deum ?* » Elle est traduite par le Targum exactement dans les mêmes termes que la formule musulmane, la tournure et la construction grammaticale sont identiques. Rappelons encore que la formule du talion, le maintien de la polygamie, la purification légale, la distinction entre mets purs et impurs, certaines abstentions, la pratique de la circoncision, etc., sont juives, En dépit de la présence des éléments christologiques, on peut dire que le Coran demeure une adaptation principalement juive.

Mahomet avait conscience de ces similitudes, il s'en exagérait même l'importance au point de croire à un accord complet avec la synagogue. Aussi, quelle ne fut pas sa stupéfaction quand, arrivé à Médine, il se vit dédaigneusement repoussé par les Banou Israël. A leurs yeux, il n'était qu'un *ommi*, c'est-à-dire un gentil, un faux prophète qui prétendait partager avec Israël le monopole de la révélation. Ses plus chaleureuses invitations pour les ramener (Sourate V) restèrent sans écho.

D'où vient cette odeur judaïque dont le Coran demeure imprégné ? L'auteur répond : du fait d'un rabbin qui, à la Mecque, a été le maître de Mahomet, lui a raconté l'histoire de l'Ancien Testament, et, en particulier, celle des patriarches. Il lui aurait même donné quelques leçons de théologie rabbinique.

Pourtant nulle part, ni dans la tradition arabe, ni dans les documents apparentés, on ne voit apparaître l'ombre même de ce prétendu maître. Çà et là apparaissent bien quelques chammas, sacristains de synagogues, mais le rabbin qui aurait converti le futur prophète au Judaïsme, ne se révèle en aucun document. Il se serait d'ailleurs manifesté d'une ignorance regrettable, le maître qui fait converser ensemble Moïse et Alexandre le Grand, siéger à côté l'un de l'autre le Pharaon de l'Exode et Aman, le ministre d'Assuérus, identifie Marie la mère du Sauveur et Marie la sœur d'Aaron. Et ce dernier, pour s'excuser devant son frère Moïse, rejette sur les intrigues de Sâmiri, le Samaritain, l'érection du veau d'or. Il n'y a aucune raison pour saluer en Khadidja la première épouse de Mahomet, une convertie juive, ni aucune preuve formelle de l'existence de ce rabbin inconnu. Plus naturellement on verrait dans ces influences juives indéniables, l'influence d'une diaspora talmudique qui s'est répandue jusque chez les Falachas, ces Juifs authentiques d'Abyssinie. Elle était puissante, bien organisée, elle levait des impôts et elle avait une caisse de communauté sur laquelle le Prophète n'aura de cesse, plus tard, de mettre la main. Elle jouissait d'une réputation de science, puisqu'elle avait le livre de la Torah, qu'elle savait lire et écrire et que les Juifs pratiquaient le monothéisme. Cela suffit pour que Mahomet, lors de sa conversion, après des voyages près du *Limes* syrien, et lors de son retour à la Mecque, ait subi l'influence des marchands juifs. Ses lacunes dans l'information s'expliquent par la qualité assez basse de ses interlocuteurs. La rencontre à Médine de rabbins qualifiés, fera cesser ces malentendus. Mahomet comprendra qu'il ne peut pas être juif, il n'est pas de la race choisie. Mais parce qu'il ne peut être juif, qu'il veut cependant être monothéiste, qu'il prétend apporter au monde arabe l'adoration d'un Dieu unique et une nouvelle révélation, il se rattachera à Abraham « l'ami de Dieu » antérieur à Moïse et à Jésus.

Reconnaissons avec M. Zacharias que les influences juives subies par Mahomet sont nettement prédominantes. Mais il faut ajouter qu'elles ne sont pas les seules, sinon le mouvement inauguré par lui serait allé se perdre dans la propagande israélite en Arabie. La doctrine christologique du Coran a prévenu cette déviation. Cette croyance en la dignité suréminente du Sauveur parmi les prophètes fait partie essentielle du credo musulman, y compris la perpétuelle virginité de Marie et Mahomet mettra ces motifs en avant pour justifier sa rupture avec le mosaïsme (*4*, 115, Concordance, s. v. Maria). Il y avait donc à côté des influences juives d'autres influences puissantes, des influences chrétiennes. Elles ont été décisives puisqu'elles l'ont

fait rompre avec le Judaïsme talmudique, mais pas plus que Mahomet ne s'est jamais converti au Judaïsme, il ne s'est converti au Christianisme. Sa voie n'est qu'une contrefaçon du monothéisme biblique, mais avec des éléments chrétiens, que défigure une interprétation judaïsante, rameau arabe, sorti du tronc ébionite sous l'influence des apocryphes qui circulaient en Arabie [1].

* *

Si donc on ne peut admettre l'hypothèse d'un rabbin juif, maître de Mahomet, il est un point sur lequel M. Zacharias a eu raison d'appeler l'attention : celui de la composition du Coran et de son authenticité.

Pratiquement, l'ensemble des musulmans fonde sa croyance sur le texte reçu de la Vulgate othmanéenne. Si donc l'on veut connaître la théologie et le droit de l'Islam, c'est notre Coran actuel qu'il faut étudier. Pour l'historien ou le critique qui veut étudier *les origines* de l'Islam, la question se pose autrement. Ce texte que nous avons en mains, représente-t-il la pensée même du Prophète ? Est-il authentique ? M. Zacharias répond : le Coran primitif est perdu. Le premier Coran est le Coran hébreu de Moïse. Il a été traduit, toujours par le fameux rabbin, de l'hébreu en arabe et confié par lui à Mahomet. Ce premier Coran est perdu, mais il en demeure des traces dans le Coran actuel que notre auteur appelle *les actes de l'Islam*.

Les critiques ne seront pas tous convaincus par le brillant exposé de cette thèse. Elle aura néanmoins l'avantage d'appeler l'attention des savants sur la composition du Coran et sur l'authenticité du texte qui nous reste. Notons quelques points qui après les travaux de Nöldeke, Lammens, Pretzl et Schawally, Blachère, etc., semblent acquis.

Au VI^e siècle ap. J.-C. l'Arabie septentrionale possède une écriture dérivée de la cursive en usage trois siècles plus tôt chez les Nabatéens de Pétra. Mais, du fait de la ressemblance entre certaines lettres et de l'absence de points diacritiques, cette écriture est défectueuse et ne convient que pour des textes assez brefs.

Mahomet a-t-il été un illettré ? La tradition n'en sait rien, et jamais elle ne le représente occupé à transcrire ses révélations. Il avait pour cela des scribes. Les diverses listes qui mentionnent leurs noms diffèrent les unes des autres ; des personnages douteux y figurent et M. Blachère conclut très justement après Nöldeke : « Tous ces faits et bien d'autres encore, incitent à conclure que la mise par écrit de la Révélation, du vivant de Mahomet, ne porte pas sur la totalité des textes et qu'elle fut dominée par bien des hasards. »

On doit en conclure, et la tradition est unanime sur ce point, qu'à la mort du Prophète, il n'y avait pas encore de recension du Coran qui soit écrite, et la mémoire humaine demeurait la dépositaire de la révélation.

A cette date, c'est-à-dire en 632, quelques rares fidèles connaissent à peu près par cœur un certain nombre de sourates. Mais la tradition n'est pas d'accord sur leurs noms ; la plupart n'en savent que quelques versets et à la bataille contre Musaïllima nous savons que nombre de ces porteurs de la Révélation, avaient trouvé la mort. Devant le danger de perdre le trésor des sourates, le premier successeur de Mahomet, le Mecquois Abou Bekr, d'accord avec son successeur Omar, aurait fait exécuter une première copie dont les feuilles furent déposées chez Abou Bekr. Elles passèrent ensuite à Omar et c'est de lui que sa fille Hafça les reçut en héritage [2].

Mais parallèlement à cette recension d'Abou Bekr, nous connaissons l'existence d'autres recensions attribuées plus ou moins indûment à des personnages illustres des débuts de l'Islam. Ali, le cousin du Prophète, Abd-Allah-ibn-Abbas, Obayy, Ibn Masoud, Abou-Mousa-al-Achari, etc. Malheureusement ces recensions ont disparu, nous n'en possédons que des fragments, le canon n'était même pas totalement fixé et le texte différait en de multiples passages. En voici un exemple.

Sourate C III, vulgate coranique	Version attribuée à Ibn Masoud
1° Par le destin !	1° Par le Destin !
2° L'homme est en perdition.	2° Certes nous avons créé l'homme pour sa perdition.
3° Sauf ceux qui ont cru qui ont accompli des œuvres pies...	3° Sauf ceux qui ont cru...

Les particularismes locaux, les querelles personnelles, les difficultés politiques se sont emparés de ces discordances pour les exploiter. Il fallait donc, pour le bien de la communauté elle-même, en arriver à un texte définitif. Le troisième calife Othman (644-655) s'est chargé de cette œuvre. Le *corpus* aurait eu pour base la première recension d'Abou Bekr, dont Hafça, la fille d'Omar possédait les feuilles. Ce serait sur ces documents que l'édition d'Othman aurait été faite. Une fois la recension officielle accomplie, le calife renvoie à Hafça les documents vénérables avec ordre de les détruire ; seule la version officielle doit rester en usage.

Dans quel esprit s'est accompli ce travail, avec quelles intentions déguisées, nous ne pouvons que le soupçonner, mais ce qui demeure certain, c'est que les précautions prises pour anéantir des témoins de la première heure, les variantes de la tradition, le soin qui a été pris de détruire des témoignages sans doute gênants demeurent la preuve tangible qu'à côté du texte actuel du Coran, il existait antérieurement un autre texte qui devait représenter plus fidèlement la pensée du Prophète. Sur des indices certains, la philologie critique occidentale se refuse même à reconnaître dans l'arabe de notre Coran actuel la langue dont Mahomet s'est servi pour transmettre sa révélation. Quelques orientalistes avaient conçu l'idée d'une édition du Coran qui répondrait aux exigences de la critique historique ; devant les difficultés opposées par certaines universités musulmanes le projet a été pratiquement abandonné.

Si, donc, il est difficile d'accepter telles quelles les thèses de M. H. Zacharias sur la conversion de Mahomet au Judaïsme et sur la composition d'un Coran hébreu, on n'en est que plus à l'aise pour approuver un essai d'introduire la critique historique dans ce domaine de l'authenticité du Coran et de l'histoire primitive de l'Islam. Le R. P. Lammens avait déjà tenté cette œuvre difficile dans une série d'articles parus, il y a une trentaine d'années, dans les *Recherches de Science Religieuse*. Un certain nombre de catholiques n'ont pas voulu le suivre parce que, à la science de l'historien, ils ont préféré une foi islamique, que sans aucun examen ils proclament intangible. En montrant qu'il n'en était rien, M. H. Zacharias a fait acte de courage. Pour de multiples raisons la voie de la

[1] Cette influence chrétienne est plus marquée qu'on ne pourrait le penser à première vue. Elle se manifeste en particulier dans l'emploi d'un certain nombre de termes et d'expressions coraniques qui ne sont pas autre chose que des termes syriaques arabisés dans le Coran, mais avec le sens même que leur donnait l'Eglise de Saint Ephrem.

Que M. H. Zacharias veuille bien ne pas m'accuser de lui chercher inutilement querelle. Lorsque dans une sourate quelconque, au lieu d'Allah, il introduit le nom sacré de Yahvé, il sait bien que jamais rabbin n'aurait prononcé le tétragramme sacré. Il lisait et prononçait Adonaï.

[2] Rappelons que les documents possédés par Hafça ne pouvaient être que des tessons, des omoplates de chameaux, quelques fragments de cuir, etc. On comprend dès lors l'impossibilité où se sont trouvés les premiers musulmans de faire un classement quelconque. Toute chronologie était impossible.

philologie et de la critique historique arabe est difficile. Il conviendrait pourtant que quelques jeunes savants s'y engagent. Il y aurait de belles découvertes à faire et des services à rendre à l'Eglise.

Le livre est amusant à lire. Il est écrit avec une verve, un entrain qu'on ne peut qu'admirer.

A. VINCENT.

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES. — **Mahomet** — In-8 (20×14), XXII-708 p., 2.400 f. — Paris, Albin Michel, 1956.

M. Gaudefroy-Demombynes est un de nos islamisants les plus renommés. Directeur de la Médersa de Tlemcen, professeur de langue arabe à l'Ecole des Langues Orientales, puis au Collège de France et à l'Ecole des Hautes-Etudes, il est depuis 1935 membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Parmi ses publications de haute valeur, il convient de citer sa magistrale étude sur le *Pèlerinage de la Mekke* (1929), et ses *Institutions Musulmanes* (3e éd. en 1946).

Il a pu réunir une somme extraordinaire de documents, d'informations, de comparaisons qui ont été mises en œuvre dans ce gros travail sur Mahomet et qui lui donnent sa valeur exceptionnelle. L'introduction explique comment le Coran et la Tradition constituent les seules sources d'une étude sur Mahomet. Ses conclusions s'accordent avec celles de M. Blachère. « L'interprétation de nombreux versets (du Coran) a été et reste incertaine » (p. 3). Quant à la tradition, le Père Lammens avait déjà prouvé dans ses articles des *Recherches des Sciences Religieuses*, qu'elle restait éminemment douteuse au point de vue historique. L'auteur n'insiste pas sur ce point qu'il considère comme acquis, mais p. 4, note 2, il donne de ces variantes un exemple brutal : « Une Juive de Khaibar est accusée d'avoir voulu empoisonner le Prophète. Selon un traditionnaliste il pardonne ; selon un autre il l'a fait mettre à mort. En fait l'un et l'autre cherchent dans un fait qui est peut-être du réel, une tentative d'empoisonnement, la justification de leurs propres opinions. Sur ces bases, Coran et Tradition, la vie du Prophète pourra se construire mais l'on voit tout de suite comment dans cette tentative, la critique historique aura son mot à dire pour séparer l'élément authentique de ce qui est altération et apport étranger aux souvenirs primitifs réels... » On voit, par là, combien dans une *Sira* (vie) de Mahomet la prudence s'impose à l'historien. Si on ne voulait admettre que ce qui est vérité contrôlée — et c'est M. G.-D. lui-même qui le dit — il faudrait n'admettre *presque rien*. Acceptons donc la légende dorée de Mahomet. L'ensemble demeure un élément précieux à utiliser pour restituer la figure d'un homme et de son époque.

Un paragraphe sur l'Arabie préislamique fait connaître le pays, ses habitants et surtout les religions qui ont précédé l'Islam. Il y avait dans cette Arabie primitive, avec des traditions religieuses polythéistes, des tendances unificatrices tant sur le plan de l'humain que du divin.

La première partie de l'ouvrage s'intitule simplement : *Mohammed*. C'est une vie du Prophète. L'auteur accueille avec un certain doute les voyages de Mahomet en Syrie ; pourtant les premiers contacts de Mahomet avec le Christianisme constituent la source essentielle de la connaissance qu'il en a eu. La preuve s'en trouve dans ces mots ecclésiastiques et ces idées religieuses empruntés au syriaque et qui sont passés ensuite dans la langue de l'Islam primitif.

M. G.-D. suit Mahomet d'année en année à Médine ; le prédicateur religieux, le réformateur, devient un chef d'état avec toutes les déviations que cette nouvelle situation fait naître. Mohammed meurt le 8 juin 632. Les difficultés qui s'élèvent au moment de l'enterrement et dans les quelques jours qui ont suivi sa mort, semblent bien prouver que le Prophète n'avait rien prévu concernant sa succession et l'extension d'une religion universelle.

M. G.-D. ne se pose pas la question de la sincérité du fondateur de l'Islam. Il l'admet tout comme le Père Lammens, et il explique les contradictions de sa vie par son tempérament à la fois mystique et voluptueux, une intelligence politique avisée, une intuition religieuse qu'il devait en partie aux religions monothéistes, le Judaïsme et le Christianisme qu'il rencontrait en Arabie. Il n'était pas un saint mais un Arabe avec ses qualités et ses défauts ! Quel dommage qu'il se soit laissé vaincre par la politique et par les femmes ! Par ailleurs il a été incontestablement une intelligence exceptionnelle, et une âme supérieure.

La dernière partie (360 p.) est consacrée au message de Mahomet, Allah, l'homme et la création, les prophètes, la mort et l'autre vie, la foi et les derniers devoirs du croyant. A lire ces pages riches et impartiales, on comprendra que M. Massignon dans des conférences et des écrits, ait rappelé ces paroles (que l'Islam est une religion universelle), que répondant à sa très noble préoccupation personnelle, « il ait voulu réconcilier l'Islam avec un Christianisme d'une haute valeur spirituelle »[1], mais on saisira aussi que c'est chose impossible. Il y a dans l'Islam assez de choses vraies et authentiquement religieuses pour que des âmes simples s'y laissent prendre, il y a trop de divergences fondamentales pour que la religion révélée du Christ puisse se fondre, un jour, avec celle de celui qui se proclamait le prophète des Arabes.

Quelque part dans son bel ouvrage (p. 255) M. G.-D. parle de « la joyeuse férocité » avec laquelle le Père Lammens s'adonne à la critique des traditions musulmanes, avec laquelle il met en pièces quelques-uns de ses *hadith* (traditions) les plus respectables. Ce n'est pas le genre du vénéré et très vénérable auteur. Il a, si je ne me trompe, quatre-vingt-quatorze ans et le voici devenu aveugle, mais sa discrétion, sa modération, le simple et très impartial exposé qu'il donne des faits, aboutissent au même résultat : l'impossibilité où se trouve le savant occidental d'accepter les yeux fermés l'histoire officielle et musulmane des débuts de l'Islam.

A. VINCENT.

N. B. — Nos lecteur s'uniront à nous pour offrir leurs respectueuses félicitations à Mgr Albert Vincent, que le Saint-Père vient de nommer *Camérier secret*. Cette distinction, qui honore l'ancien professeur de l'Université de Strasbourg et qui souligne le mérite de son œuvre, nous fait apprécier d'avantage encore la joie de le voir consacrer une partie de sa laborieuse retraite au service de l'*Ami*. Qu'il trouve ici le témoignage de notre heureuse gratitude !

S. Ex. Mgr RICHAUD, archevêque de Bordeaux. — **L'Ascèse chrétienne.** — 60 p. (12 × 19), 140 fr. (port, 30 fr.). — Toulouse Apostolat de la prière, 1956.

Cet opuscule, luxueusement édité, s'adresse aux fidèles de toute condition. L'éminent auteur y rappelle qu'une véritable ascèse s'impose à tout authentique disciple de Jésus, pour libérer sa vie intérieure et permettre de parvenir à la vie en union avec Dieu et avec le Christ.

Mais l'homme moderne entend mal ce langage et formule des objections, au nom du progrès d'abord : mais il n'y a pas de progrès possible sans discipline personnelle ; au nom de la justice et de la solidarité sociale ensuite ; mais celles-ci ne se conçoivent pas sans les renoncements individuels.

[1] Cité par l'auteur, p. 382.

De là la possibilité et la nécessité d'une ascèse adaptée à notre temps : le chrétien doit toujours renoncer personnellement au péché ; d'autre part le travail et les humbles vertus que requiert la vie quotidienne sont, aujourd'hui comme jadis, la matière de l'ascèse, pourvu qu'on les pratique en s'inspirant de la foi et de la charité surnaturelles.

Ces pages brèves, fortes, doctrinales et pratiques seront une source de lumière et un encouragement pour tout chrétien, et spécialement pour les âmes apostoliques.

S. Exc. Mgr GARRONE, archevêque de Toulouse. — **Sainte Eglise, notre Mère.** — 232 p. (12 × 18,5), 450 fr. (port, 30 fr.). — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1957.

La figure de l'Eglise s'impose de plus en plus à l'attention de l'homme moderne et surtout du chrétien. Dans l'abondante littérature qui en est née, le présent ouvrage prend un rang important, pour deux raisons : sa solidité doctrinale et sa clarté qui le rend accessible à tous.

Il se déroule sur trois thèmes : 1. *Penser à l'Eglise* : en recourant à l'Ecriture et à la liturgie qui nous initient à sa vraie notion par des *comparaisons* riches de sens ; en réfléchissant aussi sur des idées qui convergent pour nous révéler sa vraie nature : idées de sacrement, de communion, d'institution, de croissance, de royaume où Dieu est glorifié. — 2. *Penser avec l'Eglise*, par une connaissance sans cesse plus développée de sa doctrine. — 3. *Vivre avec l'Eglise*, en se livrant pleinement aux influences qui émanent mystérieusement de la participation à sa vie, en prenant part à ses luttes, en se gardant des mirages trompeurs et des équivoques empoisonnées, ce qui se réalise par une docilité intelligente aux solutions que cette Mère des âmes propose à ses enfants sur les grands problèmes actuels, principalement par la voix du Pontife romain.

Que d'enseignements nos confrères pourront tirer de ces pages lumineuses pour leur pensée personnelle et monnayer ensuite pour les fidèles dont l'instruction et la garde leur ont été confiées !

S. Ex. Mgr Clément MATHIEU, évêque d'Aire et de Dax. — **Vingt-cinq ans d'épiscopat. Œuvres choisies.** — X + 486 p. (16 × 25), avec 12 photogravures, 1200 fr. — Dax, Secrétariat de l'Evêché (C. c. p. Bordeaux 41-34), 1956.

Cet ouvrage n'est ni une biographie, ni un tableau complet des multiples activités d'un des plus remarquables représentants de l'épiscopat français ; c'est uniquement un *choix* de ses œuvres *littéraires* d'évêque.

On y trouve vingt *Lettres pastorales*, qui réflètent les pensées directrices sur le gouvernement actuel d'un diocèse : recrutement sacerdotal, catéchisme, mariage et famille, liberté d'enseignement, cinéma, sens du péché, choix des lectures, etc.

Viennent ensuite neuf *Discours* sur des sujets divers. Puis dans une 3e partie, intitulée *Mélanges*, sont rassemblés des conférences, des articles de spiritualité parus en diverses revues, des « mots de l'Evêque » donnés au « Bulletin des vocations », à « l'Action catholique landaise », etc.

Il est des historiens sans mandat et bien peu informés qui se permettent de porter des jugements, qu'ils croient décisifs, sur le rôle de l'épiscopat français à notre époque : ils feront bien de lire attentivement ce volume ; il est capable de leur ouvrir les yeux aux réalités et à la modestie. Mais c'est surtout aux prêtres que seront utiles les leçons de S. Exc. Mgr Mathieu : ils y trouveront des clartés pour leur vie spirituelle personnelle et un bel exemple d'apostolat adapté aux besoins de nos contemporains.

XVIe Congrès eucharistique national (Rennes, 1956) — 318 p. (16 × 25), 810 fr. — Rennes, Secrétariat du Congrès (147, rue de Brest), 1957.

Cet ouvrage comprend deux Parties.

La première est un recueil des documents officiels qui préparèrent et de ceux qui accompagnèrent les manifestations spectaculaires du Congrès : Lettre de S. Em. le cardinal archevêque de Rennes, Message du Souverain Pontife, Allocutions prononcées au cours des cérémonies tant religieuses que civiles.

La seconde reproduit les Rapports présentés aux « Séances d'études particulières » : prêtres, frères, religieuses, dames, foyers, célibataires, veuves, jeunes filles, hommes et jeunes gens ; puis les discours prononcés aux « assemblées générales » par trois Evêques, un religieux et un laïc. — C'est cette seconde partie qui constitue l'apport doctrinal, apostolique et permanent du Congrès, dont le thème était celui-ci : « Où en est, de nos jours, la vie eucharistique ? » Cette question était rendue très actuelle par la coïncidence, en cette année 1956, du 50e anniversaire des décrets de Saint Pie X sur la *Communion quotidienne* et sur la *Communion des enfants*.

Nos confrères trouveront dans cet ouvrage une mine très riche pour leurs instructions sur l'Eucharistie et son importance dans la vie chrétienne de l'Eglise d'aujourd'hui.

Jean GAUTIER. — **Ces Messieurs de Saint-Sulpice.** — 192 p. (14,5 × 19,5), 500 fr. — Paris A. Fayard, 1957.

Malgré la beauté de l'illustration qui orne la première page de la couverture, où l'on admire un instantané de la prostration au cours d'une nombreuse ordination, il est bien probable que la foule passera devant ce livre, persuadée qu'il ne peut être que sérieux au point de vue devenir ennuyeux. Quelle erreur ! La science historique, doctrinale et ascétique de M. Gautier n'exclut ni l'anecdote, ni l'humour. C'est un plaisir de le suivre faisant revivre sous nos yeux « cette tendance à l'originalité qui prouve que tous les Sulpiciens ne sont pas construits sur le même modèle », ou reproduisant, avec commentaire justificatif, le célèbre distique :

Ignis amor, gravis incessus, vox nescia cantus,
Hæc tria si fuerint, Sulpicianus eris.

Les traits de ce genre abondent, et feront la joie des anciens élèves certainement, mais aussi de quiconque aura feuilleté les 6 dernières pages du livre, qui donnent l' « esquisse du parfait sulpicien ».

Pas un instant l'intérêt de nos confrères ne cessera d'être excité, même et surtout dans les trois chapitres sur « la spiritualité sulpicienne », sur « ces MM. de Saint-Sulpice et le Sacerdoce », sur « le fondateur M. Olier ». Mais on n'omettra pas les six autres : « Trois époques : trois Sulpiciens : MM. Tronson, Emery et Verdier » ; puis « Sulpiciens et Séminaristes » ; « Une journée au Séminaire » ; « Une visite à la paroisse » ; un « Voyage autour du monde ». Et le sourire fera place peu à peu à une profonde admiration et une grande reconnaissance pour tant de prêtres de haute valeur humaine et surnaturelle, qui ont choisi une vie entière de dévouement obscur, et même d'héroïsme, pour procurer à Jésus, en France et dans toute l'Eglise, un Sacerdoce digne de son divin Fondateur.

P. de LOCHT. — **Ne les retirez pas du monde.** — In-8 de 96 p., 300 fr. — Le Puy, Xavier Mappus, 1956.

Le chrétien ne doit pas vivre en égoïste. Il doit avoir le souci des autres. Bien mieux, l'humanité doit dès

ici-bas tendre, dans la mesure du possible, à l'union qui sera son partage au ciel. Ceci suppose chez le chrétien une action surnaturelle profonde, qui pénètre tout le temporel. Et pour atteindre ce but, il est nécessaire de nous unir au Christ et à son Eglise, et d'imiter les Personnes divines, qui ne se réservent rien pour elles-mêmes, mais se communiquent toute leur nature.

Telle est l'idée dominante de ce petit livre. Les lecteurs trouveront là un encouragement à se renoncer et à travailler à l'avènement du royaume de Dieu. Les idées essentielles sont exactes, mais nous pensons que l'argument tiré de l'exemple de la Trinité (p. 78, 81, 82...) gagnerait à être exposé en termes plus précis.

A. RIAUD, C. S. Sp. — **L'action du Saint-Esprit dans nos âmes.** — In-12 de 176 p., 300 fr. — Paris, Spes, 1956.

Réédition complétée de la 1re édition que nous avons recensée en 1954, p. 15 Rappelons que l'A. explique la nature du Saint-Esprit, celle des dons, et celle des fruits du Saint-Esprit. Il insiste sur ce fait que notre sanctification dépend essentiellement du Saint-Esprit et que par conséquent notre grand devoir est de faciliter son action en nous. A ces pages, qui sont destinées aux fidèles, il a ajouté en cette édition trois notes plus techniques sur la « Mission » du Saint-Esprit, la nature de sa relation au Père et au Fils, et sur notre élévation à l'ordre surnaturel. Il s'y range du côté des théologiens qui font consister la grâce non pas seulement dans la participation à la nature divine en tant qu'elle est une, mais en tant qu'elle est trine. Il présente ces suggestions à l'attention des théologiens, et elles pourraient peut-être être acceptées si elles étaient remises à l'étude et précisées (cf. p. 157-162).

R. P. Joseph ROBIN, F.M.I. — **Clartés sur la plaine. Le R. P. Pécot et la fondation de la Congrégation de l'Immaculée Conception** — 300 p. (14 × 21), 840 fr. — Paris, Grasset, 1956.

Le P. Pécot (1815-1883) appartenait à la Congrégation de prêtres fondée par le R. P. Baudouin, et dont le siège se trouve à Chavagnes-en-Paillers (Vendée). Après avoir rempli divers ministères d'enseignement et de prédication, notamment à Niort, en Poitou, il fut maître des novices de sa Congrégation et mourut saintement à Chavagnes.

C'est pendant son séjour à Niort qu'il fonda, le jour même de la proclamation par Pie IX du dogme de l'Immaculée Conception (8 décembre 1854), la Congrégation féminine qui porte le même nom. Cette nouvelle famille religieuse était appelée à un magnifique développement en s'occupant presque exclusivement de l'instruction et de l'éducation des fillettes pauvres accueillies gratuitement. La plus grande partie du livre raconte l'histoire de cette œuvre et des soins avec lesquels le Père en guida les premiers pas malgré de multiples difficultés qui assaillirent la jeune Communauté, et que, grâce à son intelligence, son activité, sa piété, il parvint à surmonter. A sa mort, la Congrégation était approuvée par Rome et comptait déjà 22 écoles et 2 ouvroirs.

Le P. Robin a conté cette histoire avec beaucoup de détails, un sens critique averti, en un style brillant. Les faits sont présentés simplement et donnent par eux-mêmes les leçons de courage, d'espérance et de spiritualité sur lesquelles l'auteur se garde d'appuyer lourdement.

Ce livre est appelé à un beau succès, surtout dans les maisons de religieuses ; mais les prêtres et les personnes pieuses, ainsi que les historiens de la France catholique du XIXe siècle, sauront aussi apprécier ce travail de valeur.

1. Jean ROUSSEL. — **Déontologie coloniale.** — In-8 carré de 416 p. — Namur (Belgique), Wesmael-Charlier, 1956.
2. Mgr de MARION BRESILLAC. — **Le Missionnaire.** — In-8 de 104 p. — Lyon, Procure des Missions Africaines (150, Cours Gambetta), 1956.

1. — Le Père Jean Roussel, missionnaire de Scheut, docteur en philosophie et en théologie, est curé de la cathédrale Sainte-Anne de Léopoldville. Il a publié la 1re édition de cet ouvrage en 1949. Cette 2e édition est complétée et mise à jour. On sait que la déontologie est « la science de ce qu'il faut faire ». Une déontologie coloniale est la science des devoirs du colonial. Le P. R. s'adresse aux jeunes Belges qui vont s'installer au Congo. Mais son livre rendra aussi bien service aux autres coloniaux d'Afrique et à ceux des autres continents.

C'est, en effet, toute une somme très riche qui est ici condensée. Un 1er livre traite des fins de l'action coloniale : colonisation, civilisation, évangélisation. Un 2e, du milieu dans lequel s'exerce l'action coloniale : milieu physique et milieu psychologique. Le 3e, de la vocation coloniale ; le 4e, des devoirs sociaux, groupés sous les chapitres suivants : religion, charité, justice, conditions de l'action sociale. Le dernier livre développe les devoirs personnels, spécialement la tempérance, la chasteté et le mariage, la patience, le patriotisme.

Les principes sont exacts, les conseils pratiques judicieux. Ces pages seront une matière excellente pour lectures individuelles et dicussions dans les cercles d'études.

2. — Mgr de Marion Brésillac fut d'abord membre des Missions Etrangères de Paris. Après avoir quitté cette Société, il fonda la Société des Missions Africaines de Lyon le 8 décembre 1856. Ce petit volume contient, numérotées de 1 à 177, des pensées extraites de ses écrits, publiés ou inédits, et de la biographie parue en 1910. Elles sont groupées sous les chefs suivants : le missionnaire, l'œuvre missionnaire, la spiritualité missionnaire, la Société des Missions africaines. Ecrites depuis un siècle et plus, elles sont toujours actuelles et frappantes, parce qu'émanant d'une grande âme et d'un cœur apostolique. Elles feront du bien à tout missionnaire à l'étranger, et même « à l'intérieur ».

Léon BARBEY. — **Billets aux éducateurs.** — In-12 de 268 p.. 690 f. — Paris et Lyon, Vitte, 1956.

Ce livre de notre éminent collaborateur L. Barbey, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, est le 6e d'une collection de Pédagogie (*Animus et Anima*) qu'il dirige en union avec M. l'abbé Marmy.

Il contient 77 « billets » de 2 ou 3 pages chacun, classés sous les chefs suivants : orientations, attitudes éducatives, de l'apprentissage moral et social, le chemin vers Dieu, de la difficulté d'être enfant. Mais leur richesse et leur variété défient l'analyse sommaire. Nous ne pouvons que recommander vivement ces pages à tous les éducateurs : ils ne seront pas déçus. Ils trouveront là une science solide rendue très assimilable grâce à une présentation concrète, vivante, volontiers humoristique, qui soutient constamment l'attention. Et nous pensons que ceux-là mêmes qui sont très au courant des questions actuelles de pédagogie ne regretteront pas de lire ce volume.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 14 maii 1957
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)